H. M. Ikhsanudin, S.Ag., MSI.

Istana Agency

PERSPEKTIF MUHAMMADIYAH & NU TENTANG HAK-HAK REPRODUKSI

جَامِعَةُ النُّوْرِ لِلْعُلُوْمِ الْقُرْآنِيَّةِ ٢٠١٨

AN NUR UNIVERSITY FOR QURANIC STUDIES

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN

An-Nur

BANTUL – YOGYAKARTA

https://nur.ac.id/

PERSPEKTIF
MUHAMMADIYAH
&
NU

TENTANG HAK-HAK REPRODUKSI

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

PONDOK PESANTREN
Roudlotut Thullab
WONOSARI – PRAJEKSARI – TEMPURAN
MAGELANG – JAWA TENGAH

H. M. Ikhsanudin, S.Ag., MSI.

PERSPEKTIF MUHAMMADIYAH & NU

TENTANG HAK-HAK REPRODUKSI

Editor

Maghfur M Ramin

Istana Agency

PERSPEKTIF MUHAMMADIYAH DAN NU TENTANG HAK-HAK REPRODUKSI
© 2023, H. M. Ikhsanudin, S.Ag., MSI.

Cetakan, 2023
15,5 x 23 cm, x + 148 Halaman

Penulis	: H. M. Ikhsanudin, S.Ag., MSI.
Editor	: Maghfur M Ramin
Layout Isi	: Al Amin Rois
Desain Cover	: Al Amin Rois

Diterbitkan oleh:
CV. ISTANA AGENCY
Anggota IKAPI No.138/ DIY/ 2021
Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta
0851-0052-3476 percetakanistana09@gmail.com
0857-2902-2165 istanaagency
istanaagency www.istanaagency.com

Hak cipta dilindungi undang-undang dan penulis.
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

KATA PENGANTAR

SYUKUR, ALHAMDULILLAH ke hadirat Allah SWT atas karunia nikmat serta rahmat-Nya yang dilimpahkan kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan penulisan buku *Perspektif Muhamadiyah dan NU tentang Hak-Hak Reproduksi*. *Sholawat* dan salam semoga terlimpah kepadan Nabi Agung Muhammad, pembawa perubahan dari zaman *jahiliyyah* kepada masa Islam yang cemerlang.

Penulisan buku ini bisa terlaksana berkat bantuan, dorongan, inspirasi dan dialektika pemikiran dari berbagai pihak. Karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada beliau-beliau di bawah ini.

1) Guru besar dan Dosen-dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, diantaranya Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, MA., Prof. Dr. H.Iskandar Zulkarnain, Prof. Drs. H. Zarkasyi A. Salam, Prof. Dr. H. Noeng Muhadjir, Prof. Dr. H. Dien Syamsuddin, Prof. Dr. H. Machasin, Prof. Dr. Djoko Suryo, Dr. Alief Theria Wasim, Prof. Dr. Suyata, Prof. Dr. Siti Partini Suardiman, Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA, Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA, Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, Prof. Drs. H. Akh. Minhaji MA. Ph.D., dan Dr. Hamim Ilyas, MAg. Dan lainnya yang telah *menggembleng* penulis dengan berbagai wacana pemikiran Islam dan kemudian menjadi inspirasi penulisan berbagai karya penulis

2) Pengurus dan staf kantor PP Muhammadiyah dan Kantor PWNU DIY khususnya bagian perpustakaan yang memberikan izin kepada penulis untuk meminjam literatur serta dibantu untuk difotocopikan beberapa data penulisan buku ini.
3) Kepada Ayahanda H. Jahmad dan Ibunda Mujiatun yang senantiasa menfasilitasi, mendorong, memotifasi dan berdo'a untuk keberlangsungan pendidikan penulis, Istri tercinta Milhatun Nikmah yang senantiasa mendamping dengan sabar dan cinta yang tulus, kakak-kakak terhormat dan adik tercinta yang senantiasa memberikan dorongan motifasi, nasehat dan do'a untuk keberhasilan pendidikan penulis
4) Teman-teman seperjuangan di Ma'had Aly, IIQ AN Nur, LeSPiM, Rahima, Thaqifa Institut, Forum LSM DIY dan semua pihak yang tidak dapat disebut satu per-satu yang telah memberikan dukungan dan bantuan pikiran, tenaga, dan lainnya sehingga kajian ini dapat berjalan dengan lancar.

Penulis menyadari bahwa tulisan ini masih menyimpan banyak kekurangan. Namun ada harapan bahwa tulisan ini dapat memberikan kontribusi secara praktis dan pengembangan teori pada mereka yang mendalami masalah-masalah hak dan kesehatan reproduksi serta bisa dijadikan salah satu acuan untuk gerakan kultural meminimalisai problem-problem terkait penegakkan hak dan kesehatan reproduksi di Indonesia.

Yogyakarta, Desember 2022

Penulis,

H. M. Ikhsanudin S.Ag., MSI.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR_____v
DAFTAR ISI_____vii

BAB I
PENDAHULUAN_____1
A. Dasar Kajian Hak Reproduksi Perempuan_____1
B. Manfaat Kajian Hak Reproduksi Perempuan_____8
C. Landasan Islam dan Pemahaman yang Adil Gender_____8
D. Hak Reproduksi sebagai Bagian dari HAM_____12
E. Metode Penemuan Hukum Islam_____15
F. Metode dan Pendekatan Kajian_____18
   1. Jenis dan Sumber Data Kajian_____18
   2. Proses Pengumpulan Data Kajian_____19
   3. Pendekatan Kajian_____20
   4. Metode Analisis Kajian_____20

BAB II
HAK REPRODUKSI: KONSEP DAN PROBLEMATIKANYA DI INDONESIA_____23
A. Pengertian dan Perkembangan Konsep Hak Reproduksi__23
B. Realitas Problematika Hak dan Kesehatan Reproduksi di Indonesia_____27
   1. Keselamatan Ibu dalam Proses Reproduksi_____28
   2. Persoalan PMS/STD_____29
   3. Pelecehan dan Kekerasan seksual_____31
   4. Kehamilan yang tidak Dikehendaki_____35
   5. Kebebasan Memilih Kontrasepsi_____36

6. Akses terhadap Informasi Hak Reproduksi bagi Remaja_____39
7. Pernikahan Dini_____40
8. Aborsi_____42
C. Gerakan Kultural untuk Penegakan Hak Reproduksi_____45

BAB III
PERAN MUHAMMADIYAH DAN NU DALAM GERAKAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA_____49
A. Setting Sosial dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia_____50
1. Setting Sosial dan dinamika pemikiran awal munculnya Pembaharuan Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia_____50
2. Sejarah perkembangan Hukum Islam di Indonesia___55
B. Muhamadiyyah dalam konteks penemuan dan pembaharuan hukum Islam_____60
1. Sejarah Berdiri dan masa Formatif Muhamadiyyah___60
2. Sejarah, kedudukan dan Tugas MT-PPI_____68
3. Metode dalam pemecahan masalah-masalah kontemporer_____73
C. NU dalam konteks penemuan dan pembaharuan hukum Islam_____78
1. Latar Belakang, Masa Formatif dan Perkembangan NU_78
2. Sejarah Perkembangan Bahsul Masail NU_____85
3. Metode dalam pemecahan masalah-masalah kontemporer_____89

BAB IV
ANALISIS KEPUTUSAN MUHAMADIYYAH DAN NU TENTANG HAK REPRODUKSI_____95
A. Hak Reproduksi Menurut Muhamadiyyah dan NU_____96
1. Nikah Mut'ah_____96

2. Menikahi Perempuan Hamil dan status anaknya____99
3. Mengatur Kehamilan/Kelahiran_____108
4. Operasi Ganti Kelamin_____118
5. Nikah Beda Agama dan Status Anaknya_____121
6. Bayi Tabung_____123
B. Analisis Metode Ijtihad Keputusan NU dan Muhamadiyyah__126
C. Analisis Persamaan dan perbedaan antara Fatwa MT-PPI dan LBM NU_____129
D. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Fatwa tentang HRP_132
1. Faktor Internal_____134
2. Faktor Eksternal_____136
E. Kritik terhadap Kajian dan Metode Penemuan Hukum__137

DAFTAR PUSTAKA_____139
BIOGRAFI PENULIS_____147

PONDOK PESANTREN

Roudlotut Thullab

WONOSARI – PRAJEKSARI – TEMPURAN

MAGELANG – JAWA TENGAH

BAB I
PENDAHULUAN

A. Dasar Kajian Hak Reproduksi Perempuan

Persoalan hak dan kesehatan reproduksi merupakan wacana global yang sering disoroti dalam berbagai forum baik Nasional maupun Internasional. Pada konferensi Kependudukan (*International Conference on Population and Development*/ICPD) di Kairo tahun 1994 telah disepakati rencana tindakan (*programme of action*) yang merupakan *out come* dari proses perjuangan panjang sejak Konferensi Internasional PBB tentang Hak Asasi Manusia di Teheran tahun 1968, Konferensi Perempuan di Meksiko tahun 1975 dan Konferensi Nairobi tahun 1985.[1] Salah satu Pasalnya dari *programme of action* tersebut ialah pasal 7, yang secara khusus berkenaan dengan hak dan kesehatan reproduksi. Hak dan kesehatan reproduksi ini meliputi hak integritas fisik, hak pemilihan jodoh, hak dalam hubungan seksual, hak menentukan kelahiran, hak atas kehamilan dan kelahiran yang aman, hak atas pelayanan kesehatan reproduksi

[1] Lihat Rashidah Abdullah, "Reproductive Health and Right: The Importance For Muslim Women", dalam Zainah Anwar dan Rashidah Abdullah (ed.), Islam, Reproductive Health and Women Right (Malaysia: Sisters In Islam, 2000), hlm. 19-32.

yang memadai dan lainnya.[2] Isu tentang hak dan kesehatan reproduksi ini masih menjadi isu yang hangat termasuk dalam konferensi PBB mengenai perempuan yang diselenggarakan di Beijing (1995).[3]

Upaya untuk menuju reproduksi yang sehat dan pemenuhan hak-hak reproduksi harus dimulai sejak dini. Dalam pasal 7.42 dari ICPD Programme Of Action dinyatakan bahwa kelompok remaja sangat diabaikan untuk pelayanan kesehatan reproduksi. Ini artinya bahwa hak dan kesehatan reproduksi itu tidak hanya berkaitan dengan keterhindaran seseorang dari penyakit yang berkaitan dengan reproduksi, namun juga mencakup pengertian sehat secara fisik, mental, sosial, yang menyeluruh dalam semua yang berkaitan dengan sistem reproduksi, fungsi-fungsinya dan proses-prosesnya. Selain itu juga berarti bahwa setiap orang dapat mempunyai kehidupan seks yang memuaskan dan aman, memiliki kemampuan untuk bereproduksi dan kebebasan untuk menentukan apakah mereka mau melakukan, kapan dan seberapa sering.[4]

Di Indonesia sendiri, isu tentang hak-hak reproduksi masih menjadi agenda yang menyita banyak perhatian dan merupakan isu yang sensitif terutama jika dikaitkan dengan persoalan agama, di mana masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat

[2] Lebih jauh lagi tentang hak dan kesehatan reproduksi bisa dibaca di Kristi Purwandari dkk. Hak-hak Reproduksi Perempuan Yang Terpasung (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan-UI, 1998) dan Kartono Muhammad, Kontradiksi dalam Kesehatan Reproduksi (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan-FF, 1998), Agus Dwiyanto dan Muhadjir Darwin (ed.), Seksualitas, Kesehatan Reproduksi dan ketimpangan Gender (Yogyakarta: PPK UGM, 1996). Sedang kajian Hak Reproduksi dalam perspektif Islam bisa di baca di Masdar F. Mas'udi, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan (Bandung: Mizan, 2000) dan Zainah Anwar dan Rashidah Abdullah (ed.), Islam, Reproductive Health and Women Right (Malaysia: Sisters In Islam, 2000) dan lainnya.

[3] lihat lebih lanjut dalam The Beijing Declaration, Strategic Objectives and Action point C tentang Women and Health terutama point 94, 95 dan 96 yang berkaitan langsung dengan reproductive health, reproductive right dan human right of women.

[4] WHO, Achiefing Healt For All, The Role of WHO, 1995.

yang relegius. Masalah hak reproduksi boleh dikatakan masih relatif baru bagi mayoritas masyarakat Indonesia. Faktor yang memengaruhi keadaan ini, antara lain karena kurangnya pengetahuan dan buruknya pemberian informasi tentang hak dan kesehatan reproduksi, ditambah dengan pandangan yang negatif dan diskriminatif terhadap perempuan terutama berkaitan dengan kontrol kehidupan seksual dan reproduksi mereka yang dilegitimasi oleh agama.[5] Kontroversi tentang hak dan kesehatan reproduksi yang dikaitkan dengan agama ini tidak hanya terjadi di Indonesia tetapi juga di beberapa negara lain, hal ini bisa dilihat dari respon mereka dalam ICPD di Kairo terdapat kontroversi-kontroversi yang memanaskan suasana pertemuan ketika mengkaitkan antara isu agama (terutama Islam dan Katolik) dengan permasalahan hak reproduksi dan kependudukan.[6]

Ada hal yang menarik yang terjadi di lingkungan dua organisasi besar keagamaan di Indonesia yaitu Muhamadiyyah dan NU. Muhamadiyyah telah beberapa kali mengkaji persoalan ini lewat keputusan Tarjihnya seperti keputusan Muktamar Tarjih tahun 1980 yang membahas tentang inseminasi buatan, persoalan Aborsi diputuskan di Muktamar Tarjih di Malang tahun 1989, bahkan sebelumnya Muhamadiyyah telah mengkaji secara komprehensif tentang KB dalam Muktamar Khususi di Pekalongan pada tahun 1960. puncaknya adalah ketika Muhamadiyyah berhasil merumuskan "*Adabul-mar'ah Fil-Islam*"

[5] Lihat Rosalia Sciortino, Menuju Kesehatan Madani (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 255

[6] Menurut Haryono Suyono, Menteri Negara Kependudukan dan kepala BKKBN pada waktu itu, bahwa selama Konfrensi ICPD berlangsung bahkan beberapa bulan sebelumnya telah muncul isu-isu yang diperkirakan akan menggagalkan konfrensi yang diadakan sepuluh tahun sekali itu. Diantara isu yang muncul adalah tentang hak-hak individu secara universal yang dikaitkan dengan hak menentukan sendiri keberlangsungan buah kehamilan yang dimiliki seorang wanita, kesehatan seksual dan orientasi seksual. Lebih lanjut dalam "Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana: Implementasi Program Aksi Kairo di Indonesia" dalam Buletin Populasi, Volume 8 Nomor 1 tahun 1997, PPK UGM, hlm. 5-31.

dan PP. Aisyiah mengadakan seminar tentang "Rekonstruksi terhadap Fiqh Perempuan" yang di dalamnya memuat persoalan tentang hak reproduksi.[7] Hal ini serupa juga terjadi di lingkungan Nadlatul Ulama (NU) ketika mereka memperbincangkan hal-hal yang berkaitan dengan persoalan hak reproduksi perempuan. Berkaitan dengan hak reproduksi ini, NU sudah mulai membahas persoalan ini sejak Muktamar pertama di Surabaya pada tanggal 21 Oktober 1926. *Survey* penulis terhadap kitab *Ahkamul Fuqoha',* bisa dikatakan bahwa disetiap Bahsul Masail dalam Muktamar NU selalu ada pembahasan yang berkaitan dengan persoalan hak reproduksi perempuan, misalnya berkaitan dengan masalah vasektomi dan tubektomi diputuskan di Situbondo tahun 1984, Operasi organ seksual diputuskan dalam Muktamar di Semarang tahun 1979, Kontrasepsi berasal dari sperma dan titipan sperma diputuskan di Muktamar Cipasung tahun 1994. Reformasi mendasar berkaitan dengan Hak Reproduksi ini adalah ketika dideklarasikan konsep *"Makanatul Mar'ah Fil Islam"* dalam Munas Alim Ulama di Bagu NTB dan hasil Masail Diniyyah dan Mudu'iyyah di Muktamar ke-30 di Lirboyo.[8]

Bahkan beberapa tokoh di kedua organisasi tersebut juga menjadi penggerak perubahan paradigma berpikir dan pemahaman yang baru terhadap persoalan Islam dan perempuan khususnya hak reproduksi perempuan. Beberapa contoh tokoh

[7] Pimpinan Pusat Muhamadiyyah, Himpunan Putusan Tarjih, (Yogyakarta: PP Muhamadiyyah, t.th) dan PP Majlis Tarjih Muhamadiyyah, Adabul Mar'ah Fil Islam (Yogyakarta: PP MT-PPI, 1982), A. Munir Mulkhan (penyunting), Masalah-masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhamadiyyah (Yogyakarta: Roykhan, 2005), dan Kumpulan Makalah Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MT-PPI) tentang "Fiqh Ibadah, Fiqh Perempuan dan Pornografi-Pornoaksi", Makalah, di Sumatera Barat tanggal 1-5 Oktober 2003 dan lainnya

[8] Selanjutnya lihat misalnya Aziz Masyhuri, Masail Diniyyah : Hasil Muktamar dan Munas Nahdhotul Ulama' (Surabaya: PP RMI-Dinamika Press, 1997), PBNU, Ahkamul Fuqoha' Juz I (Semarang : Toha Putra, t.th), Imam Ghozali Said dan A. Ma'ruf Asrori (penyunting), Ahkamul Fuqoha', Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes NU (1926-1999) (Surabaya: Diantama-LTNU, 2004).

adalah untuk NU: KH. M. A. Sahal Mahfudz, KH. Drs. Masdar F. Mas'udi MA., KH. Husein Muhammad, Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA, Hj. Sinta Nuriyah M.Hum., Badriyah Fayumi Lc. MA., Dra. Hj. Masruchah, Dra. Hj. Maria Ulfah Anshor, Cicik Farha MA., dan lainnya. Sedang di Muhamadiyyah beberapa tokoh pembaharu persoalan perempuan diantaranya adalah Dr. Hamim Ilyas, Muhsin Haryanto M.Ag., Dra. Hj. Ruhaini DZ. MA., Trias Setyowati SE. MSi., Prof. Dr. Hj. Chamamah Suretno, Rahmawati Husein SS. MCP., Dr. Muhajir Darwin, dan lainnya. Ini menunjukkan bahwa walau persoalan Hak reproduksi perempuan masih menjadi perdebatan serius diantara kelompok agamawan, tetapi kedua organisasi tersebut sudah *familier* dengan persoalan Hak dan Kesehatan Reproduksi. Disinilah menurut penulis, sangat menarik untuk mengkaji dinamika pemikiran, dan respon Muhamadiyyah dan Nahdlatul Ulama terhadap persoalan Hak Reproduksi Perempuan.

Fokus kajian ini tentang hak reproduksi menurut Muhamadiyah dan NU. Di samping alasan yang telah penulis kemukakan di atas, telaah ini juga didasarkan pada empat pertimbangan utama yaitu;

1) Muhamadiyyah dan NU merupakan dua organisasi massa keagamaan terbesar di Indonesia sehingga hasil keputusan hukum/fatwa mereka akan sangat berpengaruh luas di masyarakat Indonesia.
2) Para peneliti, seperti Delier Noer,[9] mengklasifikasi Muhamadiyah dan NU sebagai organisasi yang mewakili *mainstream* yang berbeda. Muhahamadiyyah digolongkan sebagai organisasi modernis, sedang NU dikatagorikan sebagai organisasi massa keagamaan tradisional.

[9] Delier Noer, Gerakan Modern Islam di Indonesia (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 66-104 dan 235-254.

3) Basis sosial Muhamadiyah berada di perkotaan, sedang basis sosial mayoritas umat NU berada di pesesaan.
4) Kedua organisasi memiliki metode penemuan hukum yang berbeda, Muhamadiyah mendasarkan pada pembaharuan dengan slogan *ar-ruju' ila al-Qur'an* dan *as-sunnah*, sedang NU mendasarkan pada *muhafadah at-turas* berdasarkan *kutub al-mu'tabarah*.

Tiga fokus kajian utama buku ini adalah sebagai berikut :

1) Pandangan Ulama Muhamadiyyah dan NU terhadap hak dan kesehatan reproduksi perempuan, juga persamaan dan perbedaannya.
2) Metode-metode *istimbath*, argumentasi dan *rasio legis* mereka untuk menguraikan masalah hak dan kesehatan reproduksi tersebut.
3) Faktor-faktor yang mempengaruhi munculnya dan atau perubahan fatwa di kedua organisasi (Muhammadiyah dan NU) tentang hak reproduksi perempuan.

Berdasarkan tiga poin utama di atas, maka penulis perlu mengetengahkan juga bahwa Muhamadiyyah dan NU telah melakukan gerakan-gerakan untuk pemenuhan hak reproduksi bagi warganya termasuk di dalamnya dengan membuat keputusan-keputusan keagamaan tentang persoalan hak dan kesehatan reproduksi. Tema yang dikaji dalam pembahasan hak dan kesehatan itu sangat bervareasi baik berkaitan dengan persoalan integritas fisik, reproduksi yang aman dan sehat maupun persoalan sehat secara sosial dalam proses reperoduksi.

Persoalan Hak Reproduksi Perempuan (HRP) menurut Tinjauan Muhamadiyyah dan NU dinarasikan secara tematik dan kemudian akan diperbandingkan untuk bab-bab yang dibahas dalam keputusan di kedua organisasi tersebut. Karena, sebagaian pembahasan tentang HRP hanya dikaji oleh Majlis

Tarjih saja dan sebagaian yang lainnya hanya dikaji oleh Lajnah Bahsul Masail maka pembahasan tentang HRP ini hanya dibatasi pada hasil keputusan yang dibahas oleh kedua organisasi, Muhamadiyyah dan NU saja. Sedang persoalan yang hanya dikaji salah satu organisasi saja tidak akan dianalisis. Pertimbangan kedua dari pemilihan pembahasan disamping pertimbangan dibahas dikedua organisasi tersebut juga persoalan yang dibahas adalah persoalan yang masih Aktual dalam isu kontemporer berkaitan dengan isu hak dan kesehatan reproduksi.

Lebih rinci lagi, penulis memilih enam tema utama untuk dibahas yaitu nikah *mut'ah*, menikahi perempuan hamil dan statusnya, mengatur kehamilan dan kelahiran, operasi ganti kelamin, nikah lain agama dan status anaknya dan bayi tabung. Pembahasan yang menurut penulis sudah *out of date* isunya tentang hak reproduksi maka tidak akan dibahas seperti masalah iddah atau pembahasan yang tidak *equivalen* antara kedua organisasi juga tidak dibahas seperti masalah khitan. Di NU, masalah khitan hanya dibahas tentang hukum pengunduran waktu mengkhitan anak, sedang di Fatwa Tarjih dibahas cukup panjang berkaitan dengan hukum khitan dan khitan perempuan.

Sesuai dengan fokus kajian utama di atas, buku ini memetakan pandangan dan dinamika pemikiran yang ada di kedua organisasi masa terbesar yaitu Muhamadiyyah dan Nahdlatul Ulama tentang isu HRP. Secara spesifik, tujuan tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut: i) untuk manganalisis pandangan dan dinamika pemikiran Ulama di kedua ormas tersebut terhadap persoalan hak dan kesehatan Reproduksi, ii) menganalisa metode, argumentasi dan *rasio legis* mereka berkait hak dan kesehatan reproduksi, dan iii) mengkaji faktor-faktor yang melingkupi dan memengaruhi munculnya atau perubahan fatwa di kedua organisasi tersebut.

B. Manfaat Kajian Hak Reproduksi Perempuan

Melakukan kajian terhadap pandangan Muhamadiyyah dan NU secara komparatif memiliki urgensi dan manfaat yang besar dan banyak yaitu:

1) Ulama adalah tokoh sentral agama yang memiliki otoritas untuk menafsirkan dan memahami ajaran agama, apalagi mereka yang tergabung dalam sebuah Lembaga Fatwa dari organisasi yang memiliki anggota terbesar dibandingkan dengan organisasi massa Islam lainnya, sehingga hasil keputusan hukum/fatwa mereka akan sangat berpengaruh luas di masyarakat.
2) Kajian tentang fatwa dan pendapat ulama sangat berguna bagi pengambil keputusan sebagai kerangka acuan dalam pengambilan kebijakan yang selaras dengan proses pembentukan hukum Indonesia untuk masa yang akan datang karena fatwa dan pendapat ulama merupakan salah satu dari produk pemikiran hukum Islam.
3) Untuk merumuskan kajian-kajian agama yang sensitif terhadap persoalan hak dan kesehatan reproduksi perempuan khususnya hak reproduksi perempuan.
4) Untuk memberdayakan dan mengakomodasikan visi perempuan dalam perspektif kajian keagamaan yang mengarah pada *women centered policy* untuk menata kembali sistem sosial keagamaan yang cenderung mensubordinasikan perempuan.

C. Landasan Islam dan Pemahaman yang Adil Gender

Wacana tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan (baca gender) merupakan fenomena global yang merasuk melintasi batas-batas wilayah, agama, kebudayaan dan tradisi. Masalah

relasi laki-laki dan perempuan jika dikaitkan dengan Islam masih menjadi masalah yang kontroversial. Persoalan ini tidak semata-mata bisa didekati dengan pemaparan final doktrin-doktrin keagamaan, melainkan harus pula memperhitungkan aspek-aspek sosial, budaya, politik dan lainnya yang meliputi doktrin-doktrin tersebut. Pihak Pro *status quo* atau *revivalis* memandang bahwa ketidaksejajaran *(inequality)* antara laki-laki dan perempuan sudah merupakan takdir Tuhan yang tidak dapat diubah[10]. Sedangkan pihak lain yang pro-perubahan mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak memiliki tendensi untuk mendeskriminasikan manusia baik berdasarkan ras, etnik, warna kulit maupun perbedaan jenis kelamin. Semuanya---laki-laki dan perempuan---sama-sama mengemban kewajiban yang dalam terminologi fiqh dikenal dengan istilah *mukallaf,* standar yang obyektif yang dikenakan adalah tingkat ketakwaan dan kesholehan masing-masing individu.[11]

[10] Kajian yang melanggengkan tentang superioritas laki-laki atas perempuan ini dapat dibaca misalnya di kitab-kitab klasik yang mengkaji tentang relasi suami istri seperti Uqudulujjain, Qurrotul Uyun, Qurrotul A'yun, Irsyad Zaujain dan lainnya. Kitab-kitab ini sangat familier dan diajarkan di Pesantren-pesantren, terutama di pesantren salaf. Khusus untuk kitab Uqudulujjain telah diberikan kajian kritis dan konstruktif yang berperspektif gender yang diletakkan di bawahnya dalam bentuk "Ta'liqot" oleh Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) lebih lanjut lihat kitab Ta'liq Wa Takhrij 'Ala Syarkhi Uqudulujjain (Jakarta: FK3, 2001). Hasil kajian FK3 ini kemudian dianti thesa oleh kajian FKITdalam "Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3" (Pasuruhan, FKIT RMI, 2004)

[11] Banyak intelektual muslim pembaharu yang memelopori wacana ini lihat misalnya Nawal as-Sa'dawi, Qodhoya al-Mar'ah Wa al-Fikroh Wa Siyasah (Mesir: Maktabah Matbuliy, tth), Fatima Mernisi, The Veil and Male Elite terj. M. Masyhur Abadi, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), Masdar F. Mas'udi, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan (Bandung : Mizan, 2000), Husein Muhammad, Fiqh Perempuan, (Yogyakarta: LKiS, 2001), Zaitunah Subhan, Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an (Yogyakarta: LKiS, 1999), LKAJ, "Overview kajian Teks tentang Perempuan Dalam Islam", Makalah Lokakarya, di Jakarta tanggal 21-22 Agustus 2000, A. Muqsit Ghozali, Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan (Yogyakarta: LKiS-Rahima-FF, 2002), Elga Sarapung, Masruchah dan M. Imam Aziz (ed.), Agama dan Kesehatan Reproduksi (Jakarta: SH-YKF-FF, 1999) dan lainnya. Akhir-akhir ini ada satu gerakan masif untuk melakukan interpretasi ulang dan mendekonstruksi terhadap berbagai penafsiran dianggap bias gender dan mensubordinatkan perempuan

Kedudukan perempuan dalam perspektif Islam dapat dikaji secara normatif dan historis.[12] Dari segi normatif, berarti kita mempelajari dan memahami kedudukan perempuan dalam perspektif menurut ajara-ajaran normatif sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an dan Hadis. Sedangkan secara historis, berarti melihat perempuan dari segi realitas di mana perempuan itu hidup yang diliputi oleh sosial, politik dan budaya.

Pendekatan kontekstual terhadap pemaknaan ajaran-ajaran normatif al-Qur'an sebagaimana dianjurkan sebagian pemuka-pemuka Islam sekarang ini, adalah merupakan salah satu upaya untuk melihat dan mengkaji ajaran-ajaran tersebut sebagai jawaban atas tuntutan kebutuhan masyarakat akibat adanya perkembangan sosial, ekonomi, budaya dan teknologi dewasa ini. Ini berarti semacam ada tuntutan untuk secara kreatif mengembangkan ajaran Islam dengan tetap merujuk pada al-Qur'an, dalam rangka menjawab tantangan zaman dan persoalan-persoalan yang timbul di masyarakat saat ini.

Ayat-ayat al-Qur'an sebenarnya diturunkan dalam konteks sosial dan historis pada saat itu, sehingga pemaknaannya juga sesuai dengan kondisi pada saat itu. Ketika zaman dan keadaan sudah berubah semestinya juga pemaknaan dan penafsirannya juga bisa berubah sesuai dengan situasi dan kondisi sesuai dengan perubahan tersebut. Beberapa ayat al-Qur'an yang menyangkut tentang perempuan harus pula dimaknai sesuai dengan latar belakang sosial dan historisnya. Kalau pada saat sekarang

[12] Dalam wacana studi agama, fenomena keberagaman manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak hanya dapat dilihat dari sudut yang semata-mata berdasarkan normatifitas ajaran wahyu, tetapi juga dapat dilihat dari sudut yang terkait erat dengan pemahaman dan interpretasi orang-perorang dan kelompok-perkelompok terhadap ajaran agama. Normatifitas agama dibakukan lewat pendekatan doktrinal teologis, sedang historisitas keberagamaan manusia ditelaah lewat berbagai sudut pendekatan keilmuan sosial keagamaan yang bersifat multi dan interdisipliner, baik lewat pendekatan historis, filosofis, psikologis, sosiologis, kultural maupun antropologis. Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah, Studi Agama, Normatifitas atau Historisitas (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm.v.

zaman telah banyak berubah yang menyebabkan perempuan sendiri juga berubah mengikuti perkembangan zaman, maka kerangka acuan yang dipakai berdasarkan al-Qur'an semestinya juga bisa berubah. Hal ini juga sangat penting mengingat yang terjadi pada saat sekarang ini adalah ada semacam marginalisasi eksistensi perempuan dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam lintasan sejarah Islam, peranan yang paling menonjol dari agama Islam sebagai agama yang sempurna adalah dalam mendobrak keterbelakangan dunia dimasa ketika dia datang. Salah satu tanda pendobrakan itu adalah melepaskan belenggu dan sekaligus meninggikan harkat dan martabat perempuan. Contoh lain adalah adanya ayat-ayat yang melarang para laki-laki mewarisi perempuan (janda) secara paksa yang merupakan tradisi jahiliyyah, dilarangnya membunuh perempuan, perempuan mendapat hak waris, dilarang melakukan kekerasan terhadap perempuan dan masih banyak ayat-ayat lain yang sebenarnya bertujuan untuk melindungi kaum perempuan dan menunjukkan bahwa pada awal kedatangannya Islam telah membawa perubahan yang amat progresif dalam hal kedudukan dan peranan perempuan[13].

Dalam kaitannya dengan kehidupan perempuan dan perubahan posisi perempuan dalam masyarakat, perubahan-perubahan dan pemahaman alur pikir dalam menafsirkan al-Qur'an dan hadis menjadi sangat penting. Mengingat hal ini tidak lepas dari lingkungan dan budaya di mana perempuan tersebut berada. Untuk memahami perubahan dan posisi perempuan dalam konteks sosial tertentu, perlu diketahui

[13] Untuk melihat perbandingan antara perempuan pada masa jahiliyyah, masa kerajaan Persi dan Romawi serta setelah datangnya Islam lihat Moenawwar Kholil, Nilai Wanita (Solo: Romadhoni, 1994) terutama pada bab III yang membicarakan tentang kedudukan wanita dalam masyarakat bangsa-bangsa di seluruh dunia dan bandingkan dengan bab IV yang membicarakan tentang kedudukan wanita dalam agama Islam. Bandingkan juga dengan Fadlurrahman, Nasib Wanita Sebelum Islam (Gresik: Putra Pelajar, 2000) dan Sayid Muhammad Husain, Dunya al-Mar'ah terj. Ali Yahya (Jakarta: Lentera, 2000).

secara umum bagaimana suatu masyarakat berubah. Untuk itu kerangka analisis yang memperlihatkan komponen-komponen perubahan sosial sangat diperlukan.[14]

Dari paparan tersebut jelas bahwa terdapat interaksi yang sangat signifikan antara turunnya ayat dengan keadaan dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat pada waktu itu. Persoalannya adalah, apakah kemajuan yang telah dicapai tentang kedudukan dan peranan perempuan menurut al-Qur'an akan tetap dibekukan?. Penekanan terhadap pelaksanaan suatu ayat berdasarkan teksnya tanpa memperhatikan konteksnya dan perubahan-perubahan sosial yang terjadi sama artinya mengabaikan makna cita-cita sosial dan moral yang dikandungnya. Dengan kata lain, al-Qur'an seharusnya ditafsirkan dalam hubungan dialogis antara teks dan konteks. Secara konsep universal, Islam mendukung adanya gerakan keadilan gender.

D. Hak Reproduksi sebagai Bagian dari HAM

Upaya untuk memperjelas persoalan hak-hak reproduksi itu sendiri mempunyai sejarah yang sangat panjang sejak Konferensi Internasional PBB tentang Hak Asasi Manusia di Teheran tahun 1968, Konfrensi Perempuan di Meksiko tahun 1975 dan Konfrensi Nairobi tahun 1985. Kesehatan menurut WHO (World Health Organization), tidak hanya berkaitan dengan fisik, tetapi juga kesehatan mental. Deklarasi Alma Ata yang dikeluarkan oleh WHO dan UNICEF pada tahun 1978 bahkan menambahkan syarat baru yaitu: "sehingga setiap orang akan mampu hidup produktif, baik secara ekonomis maupun sosial", dengan penambahan syarat baru ini tersirat bahwa dalam definisi kesehatan tercakup pula soal kualitas hidup.[15]

[14] Salah satu buku yang menarik berkaitan dengan analisis gender adalah karya Mansour Fakih, Analisis Gender & Transformasi sosial (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

[15] Kartono Muhammad, Kontradiksi dalam Kesehatan reproduksi (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan-FF, 1998) hlm. 6.

Selanjutnya pada tahun 1994 dalam konferensi internasional tentang Kependudukan di Kairo, masyarakat internasional berhasil mengembangkan suatu konsep baru mengenai masalah ini. Hak dan kesehatan reproduksi meliputi :" alat reproduksi dan fungsinya, proses dan sistemnya yang mencakup jaminan atas keselamatan baik fisik, mental maupun sosial, hak untuk menentukan secara bebas dan bertanggung jawab mengenai jumlah, jarak dan waktu kelahiran, hak untuk memperoleh informasi dan sarana untuk mengatur reproduksinya, hak untuk memiliki standar yang paling tinggi atas kesehatan reproduksi dan seksualnya, hak untuk membuat keputusan yang bebas dari diskriminasi, paksaan dan kekerasan seperti telah dinyatakan dalam dokumen hak asasi manusia. Dalam ICPD[16] dinyatakan:

> *"Reproductive health is a state of complete physical, mental and social wellbeing and not merely the absence of disease or infirmity, in all matters relating to the reproductive system and to its functions and processes. Reproductive health implies that people are able to have a satisfying and safe sex life and that they have the capability to reproduce and the freedom to decide if, when and how often to do so. Implicit in this last condition are the right of men and women to be informed and to have access to safe, effective, affordable and acceptable methods of family planning of their choice, as well as other methods of their choice for regulation of fertility which are not against the law, and the right of access to appropriate health care services that will enable women to go safely through pregnancy and childbirth and provide couples with the best chance of having a healthy infant. (ICPD Programe of Action)"*

[16] Lihat dalam Agus Dwiyanto dan Muhadjir Darwin (ed.), Seksualitas, Kartono Muhammad, Kontradiksi, hlm. 6 dan Zainah Anwar dan Rashidah Abdullah (ed.), Islam, Reproductive Health, hlm. 20.

Rumusan konferensi Kairo tersebut membawa dampak yang cukup positif bagi masyarakat khususnya berkenaan dengan perubahan pandangan selama ini yang menganggap bahwa masalah reproduksi dan kehidupan seksual adalah masalah pribadi sehingga sangat tabu untuk dibicarakan dimuka umum. Hal ini pada giliranya memberi dampak yang kurang menguntungkan mengenai masalah hak dan kesehatan reproduksi. Rumusan Kairo ini dikembangkan lebih lanjut dalam Konfrensi Perempuan di Beijing tahun 1995 bahwa hak reproduksi merupakan hak yang telah integral dalam berbagai keputusan nasional dan Internasional. Dalam *Beijing Platform for Action* dinyatakan: *"Bearing in mind the above definition, reproductive right embrace certain human right that are already recognized in national law, international human right documents and other consensus documents..."*

Agar dapat melaksanakan fungsi reproduksi secara sehat, dalam pengertian fisik, mental dan sosial, diperlukan beberapa pra-syarat: ***pertama***, tidak ada kelainan anatomis atau fisiologis baik pada laki-laki maupun perempuan. ***Kedua***, Baik laki-laki maupun perempuan memerlukan landasan psikis yang memadahi agar perkembangan emosinya berlangsung baik. ***Ketiga***, Setiap orang hendaknya terbebas dari kelainan atau penyakit, baik langsung maupun tidak langsung mengenai organ reproduksinya. *Keempat*, seorang perempuan hamil memerlukan jaminan bahwa ia akan melewati masa tersebut dengan aman.

Masdar F. Mas'udi[17] merumuskan tiga kategori hak-hak kaum perempuan sebagai pengemban fungsi reproduksinya yaitu: ***pertama,*** hak jaminan keselamatan dan kesehatan yang berkenaan dengan pilihan-pilihan untuk menjalankan,

[17] lebih lengkap baca dalam bukunya Masdar F. Mas'udi, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan. Dalam buku ini diuraikan secara detail fiqh pemberdayaan tentang hak reproduksi dalam perspektif Islam.

menggunakan, atau menolak penggunaan organ reproduksinya. Hak ini mutlak mengingat resiko sangat besar, yang bisa terjadi pada mereka dalam menjalankan fungsi-fungsi reproduksinya, mulai dari menstruasi, mengandung, melahirkan sampai menyusui. ***Kedua,*** hak jaminan kehidupan yang layak, atau jaminan kesejahteraan, bukan saja selama proses vital reproduksi (mengandung, melahirkan dan menyusui) berlangsung, tetapi juga diluar masa-masa itu dalam statusnya sebagai istri dan ibu. ***Ketiga,*** hak untuk menentukan perkara-perkara yang menyangkut kepentingan mereka khususnya pada proses-proses reproduksi.

Jadi jelas bahwa hak reproduksi merupakan penjabaran dari hak asasi manusia mencakup tiga hak dasar yaitu *pertama,* hak dari pasangan atau individu untuk memutuskan secara bebas dan bertanggung jawab jumlah dan jarak anak, dan untuk mendapatkan informasi dan alat untuk itu. *Kedua,* hak untuk mendapat standar kesehatan seksual dan reproduksi. *Ketiga,* hak untuk membuat keputusan yang bebas dari diskriminasi, paksaan atau kekerasan.

E. Metode Penemuan Hukum Islam

Istilah hukum Islam (fiqh) sering disinonimkan dengan syariah. Istilah syariah secara ketat diidentifikasikan dengan wahyu Ilahi, sementara istilah fiqh secara lebih longgar dipergunakan untuk segala bentuk hasil ijtihad manusia. Syariah menjangkau dan meliputi lingkaran yang luas,[18]

[18] Pengertian syariah ini pun mengalami perkembangan, kalau semula ia dipahami sebagai segala peraturan yang datang dari Allah, baik berupa Aqidah (I'tiqod), hukum-hukum yang bersifat praktis (ahkam 'amaliyyah) maupun hukum-hukum prilaku (ahkam khuluqiyyah), akan tetapi kemudian diartikan hanya sebagai yang berkaitan dengan hukum-hukum saja. Bedanya dengan fikih adalah, kalau syariah merupakan hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits, sedang fikih merupakan hasil pemahaman dan interpretasi para mujtahid terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits serta hasil ijtihad

sementara fiqh jangkauannya lebih sempit yang dimaksudkan untuk menjangkau hukum perbuatan (*al-ahkam al-amaliyyah*) manusia.[19] Ringkasnya, Syariah ditetapkan oleh Allah dan Rosulnya, sedangkan Fikih adalah hasil usaha manusia. Jadi Fikih adalah refleksi dan pergumulan akal manusia atas ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang melalui sederet tahapan dan dialektikanya dengan realitas empirik.

Ulama telah meletakkan dan mengembangkan kaedah-kaedah deduksi hukum (*istimbat*) yang menjadi perangkat penting dalam menggali hukum atau berijtihad. Ada tiga macam perangkat atau metode yang dikembangkan oleh Ulama Ushul yakni metode yang dilakukan secara langsung kepada Nash al-Qur'an dan hadis. Kedua, metode yang dilakukan dengan tidak langsung mengembalikan kepada nash tetapi melalui kaidah-kaidah umum yang dikenal dengan *kaidah fiqhiyyah*. Dan ketiga, metode penyelarasan. Jenis metode yang pertama terbagi menjadi tiga macam yaitu metode *istimbath bayani*, metode *istimbat ta'lili* dan metode *istimbat istishlahi*. Ketiga metode ini dikenal dengan metode *ushuli* (pokok) Metode kedua disebut dengan metode *istimbath qowaid kulliyah* yakni seperangkat kaidah yang dibangun

---

mereka terhadap peristiwa hukum yang tidak ditemukan di dalam al-Qur'an dan Hadits. Dilain pihak, ada juga yang mengklasifikasikan perkembangan kata fiqh dalam tiga fase yaitu, pertama, fikih berarti paham atau memiliki pengetahuan yang luas sebagaimana makna fiqh pada masa jahiliyyah . Kedua, Fikih yang mengacu pada pengetahuan kaitannya dengan ilmu agama, sesuai dengan penyebutan al-Qur'an sebanyak 20 kali. Ketiga, Fikih sebagai salah satu disiplin keilmuan Islam yaitu hukum Islam atau hukum positif Islam. Lebih lanjut baca Muh. Zuhri, Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah, (Jakarta: PT Raja Grafindo,1996), hlm. 2, A. Qodri Azizi, Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum (Yogyakarta: Gama Media, 2004), Noor Ahmad dkk., Epistemologi Syara', mencari Format baru Fiqh Indonesia (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) dan Noor Ahmad dkk., Epistemologi Syara', mencari Format baru Fiqh Indonesia (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) dalam bab pertama.

[19] Abdul Wahab Kholaf merumuskan definisi fiqh sebagai:" Ilmu Fiqh dalam terminologi syara' adalah Ilmu yang mengkaji tentang hukum-hukum syareat positif yang dihasilkan dari dalil-dalil syareat yang terperinci atau kompilasi hukum syareat yang positif yang diperoleh dari dalil syareat yang terperinci". Baca lebih lanjut dalam Ilmu Ushul Fiqh" (Kuwait: Dar al-Qolam, 1978), hlm.11.

berdasarkan kajian induktif terhadap berbagai kasus hukum yang kemudian dijustifikasi dengan nash yang bersifat *kuliyyah* untuk menyelesaikan kasus-kasus cabang. Sedang metode penyelarasan adalah metode untuk mempertemukan berbagai konflik hokum dan menyelesaikan pertentangan antara dalil-dalil baik melalui *jama', nasakh* dan *tarjih*.

Untuk lebih mudahnya seperti terlihat dalam tabel berikut:

Tabel 1: Metode Penemuan Hukum

No.	Metode	Jenis Metode	Pengertian
1	Langsung kepada teks al-Qur'an dan hadis	*Istimbat Bayani* (Interpretasi literal)	Deduksi hukum yang didasarkan pada kaidah bahasa dan makna lafadz
		Istimbat ta'lili (Kausasi)	Metode penemuan hukum yang bertumpu pada rasio legis/ alasan logis/hikmah dari sebuah ketetapan hukum
		Istimbat Istishlahi	Metode penemuan hukum yang didasarkan kepada dalil-dalil umum karena tidak ada dalil yang spesifik
2	Tidak langsung	Kaidah-kaidah *Kulliyyah*	Metode penemuan hukum yang didasarkan kepada kaidah-kaidah yang diambil dari kasus-kasus hukum Islam secara induksif yang kemudian dicarikan dalilnya yang bersifat kully
3	Penyelarasan	*Jam'u, Naskh* dan *Tarjih*	Mempertemukan berbagai konflik hukum dan pertentangan antara dalil-dalil baik melalui pengumpulan, pengunggulan dan pembatalan.

F. Metode dan Pendekatan Kajian

1. Jenis dan Sumber Data Kajian

Kajian ini merupakan *library research* yang obyek materialnya adalah keputusan Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhamadiyyah juga Keputusan Bahsul Masail Nahdlatul Ulama. Sedang obyek formalnya adalah sisi pandangan kedua lembaga fatwa keagamaan tersebut dalam membahas persoalan reproduksi perempuan.

Sumber utama kajian ini adalah hasil keputusan Majlis Tarjih Muhamadiyyah seperti Himpunan Putusan Tarjih Muhamadiyyah, Buku Berita Resmi Muhamadiyyah, Keputusan tentang Manhaj Tarjih Muhamadiyyah dan lainnya yang dikeluarkan secara resmi oleh persyarikatan Muhamadiyyah. Sedang untuk NU, Hasil Keputusan Resmi Bahsul Masail baik dalam Keputusan Hasil Muktamar maupun Musyawarah Nasional Alim Ulama seperti Buku *Ahkamul Fuqoha' Fi Muqorrorotil Nahdhotil Ulama, Ahkamul Fuqoha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* dan lainnya yang diterbitkan oleh Lembaga di bawah NU sebagai Keputusan Resmi NU.

Sedang sumber data sekunder adalah buku atau karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan tema pokok kajian ini yang bisa diklasifikasi dalam tiga bidang yaitu ***pertama***, karya yang berkaitan dengan organisasi Muhamadiyyah dan NU baik dari aspek kesejarahan, aspek pemikiran keagamaan, kiprah organisasi dan lainnya. ***Kedua***, Karya ilmiah yang berkaitan dengan tema gender, hak reproduksi, dan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan perempuan. ***Ketiga***, karya yang berkaitan dengan pemikiran dan penemuan hukum Islam.

2. Proses Pengumpulan Data Kajian

Beberapa langkah yang ditempuh dalam pengumpulan data kajian ini, yaitu: p*ertama,* kajian kepustakaan dengan maksud untuk mendapatkan data yang berkaitan dengan Majlis Tarjih Muhamadiyah dan Bahsul Masail NU baik berkaitan dengan aspek kesejarahan, kedudukannya dalam Organisasi, Peran dan Fungsinya dan lainnya. Langkah ini ditempuh dengan cara mengumpulkan dan meneliti buku-buku maupun dokumen-dokumen yang berisi bahasan tentang kedua lembaga tersebut. Setelah data tersebut terkumpul barulah diadakan penganalisisan, perbandingan dan penyimpulan. Langkah ini dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran tentang sejarah serta menjelaskan tentang bagaimana konsep, pendapat dan dinamika pemikiran keagamaan di kedua ormas keagamaan terbesar ini.

Kedua, proses pengumpulan data yang berkaitan dengan permasalahan pokok kajian yakni data-data tentang keputusan MT-PPI Muhamadiyyah dan Bahsul Masail NU. Langkah ini dilakukan dengan mengumpulkan buku-buku dan dokumen-dokumen yang berisi keputusan resmi dari Forum Bahsul Masail NU dan Keputusan Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhamadiyyah.

Ketiga, pengumpulan data-data tentang konsep maupun pendapat ulama klasik dan kontemporer mengenai kaidah-kaidah penemuan hukum Islam. Langkah ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan menggambarkan bagaimana ulama melakukan *istinbath,* menemukan hukum dan lainnya yang dapat dijadikan kerangka acuan untuk melihat bagaimana Muhamadiyyah dan NU menggunakannya dalam memecahkan kasus hukum kontemporer.

3. Pendekatan Kajian

Pendekatan dalam kajian ini menggunakan dua pendekatan yaitu ilmu Ushul Fikih (teori hukum Islam) dan sosio-historis mikro.

Pertama, pendekatan Ushul Fikih dimaksudkan untuk melihat keputusan-keputusan MT-PPI dan LBM NU dari tinjauan pengetahuan teori hukum Islam. Pendekatan ini berguna untuk melihat tentang metode, teori dan teknik penemuan hukum Islam yang digunakan oleh kedua organisasi dalam membuat keputusan hukum kasus baru.

Kedua, pendekatan sosio-historis mikro yaitu suatu pendekatan masalah dengan melihat latar kesejarahannya. Asumsinya setiap produk pemikiran orang, kelompok atau organisasi (Muhamadiyyah dan NU) pada dasarnya merupakan hasil interaksi dengan lingkungan sosial dan budaya yang melingkupinya.

Pendekatan ini berguna untuk melihat latar belakang pemikiran dan faktor-faktor yang memengaruhi kedua organisasi ini. Kedua pendekatan ini digunakan sebagai *starting point* atau kaca mata intelektual untuk melihat dan memahami data kajian tentang Muhamadiyyah dan NU serta keputusan yang dihasilkan.

4. Metode Analisis Kajian

Kajian ini menggunakan dua jenis analisis yaitu ***pertama,*** reduksi data yakni bahan-bahan yang terkumpul dianalisis, disusun secara sistematis dan ditonjolkan pokok-pokok persoalannya. Model ini diaplikasikan untuk menyederhanakan semua data melalui mengambil intisari data, sehingga ditemukan tema pokok, fokus masalah dan pola-polanya. ***Kedua,*** *tematik-inter-tektual discouse* yakni proses pengorganisiran data-data

berdasarkan tema-tema yang relevan sesuai dengan fokus kajian yang kemudian didialogkan dalam dialektika-integralistik antar data-data dokumentasi baik hasil keputusan resmi organisasi Muhamadiyyah dan NU dan dokumen tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia. Alat analisis ini digunakan untuk memetakan secara tematik hasil keputusan MT-PPI dan LBM yang tersebar dibanyak buku hasil keputusan seperti mengumpulkan keputusan tentang penggunaan obat untuk mencegah hamil, keputusan tentang perencanaan keluarga dan keputusan tentang vasektomi, tubektomi dan penggunaan spiral/IUD diorganisir dalam tema mengatur kehamilan/ kelahiran dan hal ini juga diberlakukan untuk tema keputusan yang serumpun. ***Kedua***, *comparative-interpretative analysis* yakni analisis yang mendasarkan pada penafsiran data-data tersebut, mendeskrepsikan hasil penafsiran dan memperbandingkan dengan asumsi mencari perbedaan dan menarik persamaan yang berhubungan dengan tema kajian ini. Alat analisis ini digunakan untuk mengkaji bagaimana Muhamadiyyah dan NU memutuskan satu keputusan tentang tema yang sama dengan cara diperbandingkan seperti tema tentang menikahi perempuan hamil dideskrepsikan menurut Muhamadiyyah dan NU kemudian dideskrepsikan argumentasi mereka secara komparatif. Dari sini akan terlihat persamaan dan perbedaan keputusan hukum/fatwa dari kedua organisasi tersebut.

المَعْهَدالإسلامِي المُنَوِّركَرَابْيَاكْ جُوغْجَاكَرْتَا

PONDOK PESANTREN

Al-Munawwir

KRAPYAK – YOGYAKARTA

www.almunawwir.com

BAB II

HAK REPRODUKSI: KONSEP DAN PROBLEMATIKANYA DI INDONESIA

A. Pengertian dan Perkembangan Konsep Hak Reproduksi

Hak reproduksi bisa dianggap sebagai puncak perubahan kerangka konseptual dalam bidang kependudukan. Hak reproduksi merupakan evolusi paling maju dari konsep neo-malthusianisme yang berkembang pada tahun 1990 sampai awal 1970 dan teori *development is the best contraceptive* pada konfrensi Dunia di Bucharest pada tahun 1974.[1]

Teori neo-malthusianisme berpandangan bahwa jumlah penduduk dunia yang semakin membesar akan memberikan dampak negatif pada pelestarian lingkungan hidup serta akan menimbulkan kemiskinan, perang, wabah penyakit dan keadaan buruk lainnya. Untuk menghadapi masalah ini, Negara-

[1] Baca lebih lanjut dalam buku karya Rosakio Sciortino, *Menuju Kesehatan Madani* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 180-184.

negara Barat dan lembaga donor Internasional mempromosikan diseminasi metode kontrasepsi modern di dunia berkembang. Teori ini disebut neo-malthusianisme karena berasal dari salah satu teori ekonomi termuka bernama Malthus (1976-1834).[2]

Tahap kedua memunculkan anti tesis dari teori neo-malthusianisme yang puncaknya pada tahun 1974 dalam konferensi Dunia di Bucharest yang memunculkan teori *development is the best contraceptive* atau pembangunan adalah kontrasepsi paling efektif. Konsep ini dipelopori oleh negara-negara berkembang dan negara-negara yang beraliran sosialisme. Menurut mereka, akar penyebab persoalan kependudukan dan kerusakan alam bukan pada jumlah penduduk, tetapi pada kemiskinan dan ketidakseimbangan antara negara-negara Barat dan negara berkembang. Oleh kerena itu jalan keluarnya bukan dengan keluarga berencana tetapi dengan peningkatan kualitas pendidikan dan ekonomi penduduk serta redistribusi pendapatan di dunia antara Negara kaya dan Negara-negara miskin.[3]

Pada tahap ketiga, sejak tahun 1980-an keatas memunculkan konsep baru tentang hak dan kesehatan reproduksi yakni bahwa setiap pasangan dan individu mempunyai hak asasi untuk menentukan jumlah, jarak antara kelahiran dan waktu kapan memperoleh anak. Agar dapat menggunakan hak reproduksi ini, setiap orang memerlukan informasi serta akses pada alat perlengkapan dan sarana-sarana lain. Oleh karena itu, menurut konsep ketiga ini, program keluarga berencana perlu diperluas sehingga mencakup kesehatan seksual dan reproduksi. Begitu juga dengan pelayanan perlu diintegrasikan agar dapat menangani semua masalah kesehatan reproduksi perempuan dan laki-laki pada semua tahap kehidupan[4].

---

[2] *Ibid*., hlm. 181.

[3] *Ibid*., hlm. 182.

[4] *Ibid*., hlm. 182-184.

Upaya untuk memperjelas dan menyempurnakan konsep hak-hak reproduksi perempuan itu mempunyai sejarah yang sangat panjang sejak Konferensi Internasional PBB tentang Hak Asasi Manusia di Teheran tahun 1968, Konfrensi Perempuan di Meksiko tahun 1975 dan Konfrensi Nairobi tahun 1985. Kesehatan menurut WHO (World Health Organization), tidak hanya berkaitan dengan fisik, tetapi juga kesehatan mental. Deklarasi Alma Ata yang dikeluarkan oleh WHO dan UNICEF pada tahun 1978 bahkan menambahkan syarat baru yaitu :"Sehingga setiap orang akan mampu hidup produktif, baik secara ekonomis maupun sosial", dengan penambahan syarat baru ini tersirat bahwa dalam definisi kesehatan tercakup pula soal kualitas hidup[5].

Selanjutnya, pada tahun 1994 dalam Konfrerensi Internasional tentang Kependudukan di Kairo, Masyarakat internasional berhasil mengembangkan suatu konsep baru mengenai masalah ini. Hak dan kesehatan reproduksi meliputi :" alat reproduksi dan fungsinya, proses dan sistemnya yang mencakup jaminan atas keselamatan baik fisik, mental maupun sosial, hak untuk menentukan secara bebas dan bertanggung jawab mengenai jumlah, jarak dan waktu kelahiran, hak untuk memperoleh informasi dan sarana untuk mengatur reproduksinya, hak untuk memiliki standar yang paling tinggi atas kesehatan reproduksi dan seksualnya, hak untuk membuat keputusan yang bebas dari diskriminasi, paksaan dan kekerasan seperti telah dinyatakan dalam dokumen hak asasi manusia. Dalam ICPD[6] dinyatakan:

---

[5] Kartono Muhammad, *Kontradiksi dalam Kesehatan reproduksi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan-FF, 1998), hlm. 6.

[6] lihat dalam ICPD, *Plan Of Action*, Cairo, 1994, Agus Dwiyanto dan Muhadjir Darwin (ed.), (ed.), *Seksualitas, Kesehatan Reproduksi dan ketimpangan Gender* (Yogyakarta: PPK UGM, 1996), Kartono Muhammad, *Kontradiksi, hlm.* 6 dan Zainah Anwar dan Rashidah Abdullah (ed.), (ed.), *Islam, Reproductive Health and Women Right* (Malaysia: Sisters In Islam, 2000), hlm. 20.

> *"Reproductive health is a state of complete physical, mental and social wellbeing and not merely the absence of disease or infirmity, in all matters relating to the reproductive system and to its functions and processes. Reproductive health implies that people are able to have a satisfying and safe sex life and that they have the capability to reproduce and the freedom to decide if, when and how often to do so. Implicit in this last condition are the right of men and women to be informed and to have access to safe, effective, affordable and acceptable methods of family planning of their choice, as well as other methods of their choice for regulation of fertility which are not against the law, and the right of access to appropriate health care services that will enable women to go safely through pregnancy and childbirth and provide couples with the best chance of having a healthy infant. (ICPD Programe of Action)"*

Rumusan konferensi Kairo tersebut membawa dampak yang cukup positif bagi masyarakat khususnya berkenaan dengan perubahan pandangan selama ini yang menganggap bahwa masalah reproduksi dan kehidupan seksual adalah masalah pribadi sehingga sangat tabu untuk dibicarakan dimuka umum. Hal ini pada giliranya memberi dampak yang kurang menguntungkan mengenai masalah hak dan kesehatan reproduksi. Rumusan Kairo ini dikembangkan lebih lanjut dalam Konfrensi Perempuan di Beijing tahun 1995 bahwa hak reproduksi merupakan hak yang telah integral dalam berbagai keputusan nasional dan Internasional. Dalam *Beijing Platform for Action* dinyatakan: "*Bearing in mind the above definition, reproductive right embrace certain human right that are already recognized in national law, international human right documents and other consensus documents...*"

Dari berbagai penyempurnaan konsep tersebut dapat diperoleh kemajuan pengertian yang positif bahwa persoalan

reproduksi tidak hanya berarti terbebas dari penyakit atau gangguan selama selama proses reproduksi reproduksi, tetapi kondisi suatu kondisi ketika proses reproduksi tercapai dalam situasi Fisik, mental dan sosial yang sempurna. Kesehatan reproduksi dalam arti luas meliputi seluruh proses, fungsi dan system reproduksi pada seluruh kehidupan manusia.

B. Realitas Problematika Hak dan Kesehatan Reproduksi di Indonesia

Persoalan Hak dan Kesehatan Reproduksi di Indonesia masih merupakan persoalan yang cukup serius baik berkaitan dengan terbebasnya orang dari segala penyakit maupun persoalan *setting* sosial-budaya tertentu yang berimplikasi pada kesehatan dan terabaikanya pemenuhan hak reproduksi. Artinya, persoalan reproduksi bukan hanya persoalan teknis medis, tetapi juga persoalan proses kecenderungan yang dibentuk atau dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial dan budaya tertentu yang kemudian membentuk makna subyektif yang akan memengaruhi prilaku mereka. Menurut Biran Affandi, kesehatan reproduksi mencakup tiga komponen yaitu kemampuan (*ability*) untuk bereproduksi, keberhasilan (*success)* untuk menghasilkan anak sehat yang tumbuh dan berkembang, dan keamanan (*safety*) berarti semua proses reproduksi termasuk hubungan sek, kehamilan, persalinan, kontrasepsi dan abortus seharusnya bukan merupakan aktifitas yang berbahaya. Biran menambahkan bahwa ada empat pilar utama kesehatan reproduksi yaitu *maternal care, infant and child care, prevention and treatment of sexual Transmitted Diseases (STDs)* and *fertility regulation*[7].

[7] Biran Afandi, "Kesehatan Reproduksi, Hak Reproduksi dan Realitas Sosial", *Buletin Penelitian Populasi*, PSKK UGM, Volume 8 nomor 1 tahun 1997, hlm. 33-24.

Ada banyak persoalan hak dan kesehatan reproduksi di Indonesia, diantara yang masih menjadi problem serius adalah:

1. Keselamatan Ibu dalam Proses Reproduksi

Salah satu masalah yang krusial berkait dengan hak dan kesehatan reproduksi adalah keselamatan ibu (*safe motherhood*). Terdapat 350.000 perempuan dari berbagai pelosok dunia yang tewas setiap menitnya akibat penanganan hal-hal yang berkaitan dengan reproduksinya. Sekitar 75 juta kehamilan dari 175 juta kehamilan tiap tahunnya adalah kehamilan yang tidak diinginkan. Hal ini berakibat pada munculnya 45 juta kasus aborsi, sementara sekitar 30 juta lainnya tetap hidup. Dari jumlah yang terdata, terdapat 70.000 perempuan setiap tahunnya tewas akibat aborsi yang tidak aman. Sebagian yang selamat tidak lama kemudian tewas akibat infeksi. WHO memperkirakan 585.00 perempuan meninggal setiap hari akibat komplikasi kehamilan, proses kelahiran, dan aborsi yang tidak aman. Artinya, sekitar satu perempuan meninggal setiap menit[8].

Menurut WHO, kematian ibu adalah kematian yang terjadi saat hamil, bersalin, atau dalam 42 hari pascapersalinan dengan penyebab yang berhubungan langsung atau tidak langsung terhadap kehamilan. Pendarahan, sepsis, kelahiran prematur akibat hipertensi, lahir mati, dan komplikasi akibat aborsi yang tidak aman menjadi penyebab langsung yang berkontribusi pada 80 persen kematian ibu. Langkah awal yang dapat dilakukan adalah mempromosikan keselamatan ibu, yakni merencanakan keluarga, membatasi kelahiran, dan membuat jarak kelahiran paling sedikit dua tahun. Kehamilan yang tidak direncanakan sering kali membawa risiko karena sebagian perempuan yang mengalaminya akan berusaha melakukan aborsi. Komplikasi aborsi yang tidak aman menyebabkan 50.00-100.000 kematian

[8] WHO, *World Health Report*, 1998, hlm. 241

setiap tahun.[9] Sementara itu, setiap menitnya ada 10 wanita usia 15-19 tahun melakukan aborsi tidak aman.[10]

Tingginya angka kematian maternal di Indonesia masih menjadi masalah yang serius. Indonesia dikenal sebagai negara dengan angka kematian ibu (AKI) tertinggi di Asia tengara (373/100.000 kelahiran hidup tahun 1997). Aborsi diperkirakan berkontribusi 11,1 persen terhadap AKI. Bahkan menurut Dirjen Binkesmas depkes RI, angka sebenarnya mencapai 50%[11] Aborsi sering dilakukan secara tidak aman dan ilegal. Hal itu menyumbangkan antara 35 - 50 persen bagi angka kematian ibu di Indonesia. Saat ini angka aborsi di Indonesia mencapai sekitar 2,3 juta per tahun.

2. Persoalan PMS/STD

Penyakit menular seksual (PMS) atau dalam istilan internasional disebut dengan *Sexuality transmitted diseases* (STD) adalah penyakit yang diakibatkan oleh infeksi yang diikuti peradangan dan ditularkan melalui hubungan seksual. Awalnya dipergunakan istilah penyakit kelamin (*veneral diseases*, VD). STD/PMS merupakan persoalan yang menonjol dalam kesehatan reproduksi. Penularan PMS banyak disebabkan oleh prilaku seksual beresiko tinggi. Inti dari prilaku seksual beresiko tinggi adalah prilaku berganti-ganti pasangan seks baik premarital maupun ekstramarital. Munculnya prilaku ini didorong oleh adanya perubahan sosial di masyarakat di mana sikap permisif prilaku seksual terjadi karena lemahnya kontrol sosial, disamping faktor lain seperti kurang pengetahuan, adanya tekanan sosial dan kemudahan mengakses media

[9] Lucinawaty, "Keselamatan Ibu dan Perkembangan Anak: Bagaimana Peran Laki-laki, Jender dan Kesetaraan Reproduksi" *Buletin*, Pusat Komunikasi Kesehatan Berperspektif Gender, 2000, hlm. 1-3.

[10] www.kespro.info.com *"Pendidikan seksual dan reproduksi berbasis sekolah"*

[11] M. Ikhsanudin, *Jika Ulama' mengkaji Aborsi* (Yogyakarta: PSKK UGM-FF, 2005), hlm.3

yang memungkinkan menimbulkan prilaku permisif seperti pornografi dan situs xxx di Internet.

Diantara PMS/STD adalah Sifilis, Gonorhe, Herpes Progenitalis, Radang Vagina, Hepatitis Fulminan Akut, dan yang sedang mengejala serta sulit diatasi adalah HIV/AIDS[12]. Menurut penelitian Mundiharno[13] terhadap sopir truk antar propinsi menunjukkan bahwa sekitar 50% responden pernah terkena PMS pada umumnya GO dan Sipilis sebagai akibat dari prilaku seksual mereka. Hal yang sama juga banyak dialami oleh anak buah kapal yang hampir selalu berhubungan dengan PSK ketika kapal berlabuh yang menyatakan bahwa terkena PMS merupakan hal yang sering mereka alami.[14]

Persoalan PMS/STD yang serius di Indonesia bahkan di Dunia adalah masalah HIV/AIDS. Pemerintah Indonesia telah membentuk Komite Penanggulangan Aids (KPA) dari tingkat pusat, propinsi hingga kabupaten. Ini menunjukkan bahwa AIDS merupakan PMS/STD yang menjadi prioritas utama dalam pencegahan dan menanggulangi persebarannya. AIDS kepanjangan dari *Acquired Immune Deficiency Syndrome* merupakan sindrome yang merontokkan sistem kekebalan tubuh. AIDS disebabkan oleh HIV (*Human immunedeficiency Virus*) yakni virus yang dapat menyerang kekebalan tubuh. Menurut data terakhir tidak ada satupun propinsi di Indonesia yang terbebas dari HIV-AIDS. Menurut data Dr. Rosmini Day,MPH., bahwa sejak tahun 2000 Indonesia masuk dalam kategori "*low prevalence epidemic*" dengan "*concentrated level of epidemic*"

[12] Tabel tentang jenis penyakit, penyebab dan dampaknya bisa dibaca lebih lanjut dalam Marzuki Umar Sa'abah, *Prilaku sek menyimpang dan seksualitas kontemporer Umat Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 150 dan Abu al-Ghifari, *Gelombang Kejahatan Seks Remaja Modern* (Bandung: Mujahid Press, 2004), hlm. 123-144.

[13] Mundiharjo, *Prilaku Seksual Beresiko Tertular PMS dan HIV-AIDS: Kasus Sopir Truk Antarpropinsi* (Yogyakarta: PPK UGM-FF, 1999).

[14] Ana Dina Patriani dan Rosa Jaya, *Pengetahun HIV-AIDS dan Negosiasi Seksual di kalangan istri ABK* (Yogyakarta: PPK UGM-FF, 1998).

berada di Propinsi DKI Jakarta, Irian Jaya, Riau, Bali, Jawa Barat dan Jawa Timur. Ada 3 provinsi meningkat *prevalence* HIV yakni Propinsi Kalimantan Barat, Sumatra Utara dan Sulawesi Utara. Estimasi Penderita ODHA tahun 2002 sebenayak 90.000 – 130.000 ODHA[15] Sedang orang yang terbanyak tertular HIV/AIDS adalah Pelanggan Pekerja Sek Komersial dan pasanganya, Pemakai Narkoba dengan Jarum Suntik, Waria Pekerja Seks, Pelanggan Waria Pekerja Seks, dan Pelaku Homoseks. Ini artinya bahwa istri yang suaminya menjadi pelanggan PSK pun bisa terkena HIV/AIDS ataupun sebaliknya, suami yang istrinya sering berhubungan dengan PSK pun rentan tertular HIV/AIDS.

Menurut dr. Suriadi Gunawan[16] bahwa Indonesia memungkinkan persebaran AIDS dengan cepat karena hal-hal berikut yakni : a). Industri seks yang luas. b). Prevalensi penyakit kelamin yang tinggi. c). Pemakaian kondom yang rendah. d). Urbanisasi dan migrasi penduduk yang tinggi. e). Peningkatan hubungan seks ekstramarital dan premarital. f). Praktek injeksi dan strerelisasi alat kedokteran yang tidak memenuhi persyaratan. g). lalu lintas dari dan ke luar negeri yang bebas.

3. Pelecehan dan Kekerasan seksual

Pelecehan dan kekerasan seksual bisa terjadi di dalam rumah tangga seperti kekerasan seksual yang dilakukan suami terhadap istri, orang tua terhadap anak, paman terhadap keponakan, juragan terhadap pembantunya dan lainnya maupun diluar rumah seperti ditempat umum, hotel maupun tempat kerja atau terjadi dalam ikatan perkawinan seperti *marital rape* atau diluar ikatan perkawinan seperti perkosaan, samen leven, inses dan lainnya banyak terjadi di Indonesia.

---

[15] Rosmini Day, "Kebijakan Care, Support dan Treatment", *Makalah*, disajikan pada pertemuan 8 Propinsi Baru Komitmen Sentani tanggal 9-10 Mei 2005 di Jakarta

[16] Elga Sarapung dkk.,(ed)., *Agama dan Kesehatan Reperoduksi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan-FF-YKF, 1999), hlm. 199.

Pengertian pelecehan seksual adalah suatu perbuatan yang biasanya dilakukan pria dan ditujukan kepada perempuan dalam bidang seksual, yang tidak disukai oleh oleh sang perempuan sebab ia merasa terhina, tetapi kalau perbuatan itu ditolak ada kemungkinan ia menerima akibat buruk lainnya.[17] Pengertian lainnya dikemukakan oleh Sanisturi,[18] pelecehan seksual adalah semua tindakan seksual atau kecenderungan bertindak seksual yang bersifat intimidasi nonfisik (kata-kata, bahasa, gambar) atau fisik (gerakan kasat mata dengan memegang, menyentuh, meraba, mencium) yang dilakukan laki-laki atau kelompoknya terhadap perempuan. Pelecehan seksual merupakan tindakan kekerasan terhadap perempuan, yang perlu digugat karena merupakan manifestasi ketidakadilan yang berhubungan dengan perbedaan gender. Persoalan ini tidak saja merupakan persoalan individu, tetapi merupakan kejahatan yang berakar pada nilai budaya, sosial, ekonomi, dan politik di dalam masyarakat tersebut. Pelecehan seksual melanggar hak yang fundamental, yakni hak setiap orang untuk menikmati standar kesehatan tertinggi, termasuk kesehatan reproduksi dan hak seksual. Menurut Petchesky,[19] salah satu hak seksual dan reproduksi adalah *bodily integrity,* yakni hak atas tubuh sendiri, tidak hanya terbebas dari siksaan dan kejahatan fisik, tetapi juga untuk menikmati potensi tubuh mereka bagi kesehatan, kelahiran, dan menikmati seks yang aman.

Hal yang sangat memprihatinkan adalah meningkatkan kasus pelecehan dan kekerasan seksual kepada para perempuan. Bahkan fenomena yang muncul merupakan data-data gunung es karena kebanyakan perempuan masih menganggap bahwa kalau kasus pelecehan dan kekerasan seksual itu dilaporkan

[17] Supanto, *Kebijakan Hukum Pidana Mengenai Pelecehan Seksual* (Yogyakarta: PPK UGM-FF, 1999), hlm. 7.

[18] *Ibid*., hlm.7.

[19] *Ibid*., hlm. 30.

maka hal itu sama dengan membuka aib bagi dirinya sendiri. Contoh kasus yang sangat memprihatinkan adalah kasus-kasus perkosaan. Menurut catatan pendampingan Rifka Annisa Women Crisis Center, terdapat 24 kasus perkosaan di Yogyakarta dalam satu tahun. Data tersebut belum termasuk kasus-kasus perkosaan yang tidak tertangani oleh lembaga tersebut.[20] Contoh lain tentang data perkosaan dikemukan oleh AKBP Drs. Djarot Subroto bahwa kasus kekerasan seksual (baca: perkosaan) menempati urutan tertinggi di wilayah karesedinan Surakarta. Ironis lagi, bahwa korban kekerasan seksual didaerah ini tidak hanya pada perempuan dewasa atau remaja tetapi juga anak-anak dibawah umur[21]. Salah satu contoh perkosaan sadis terjadi di Klaten yakni seorang remaja putri, lies (16) tewas setelah diperkosa dan vaginanya ditusuk dengan batang singkong oleh pelaku B (15) yang masih berstatus siswa sebuah SLTP di Klaten[22]. Kasus ini merupakan sebuah contoh kasus kekerasan seksual yang dilakukan dengan cara sangat biadap.

Kasus perkosaan terjadi terutama dalam situasi kurusuhan dan konflik seperti kerusuhan medio Mei 1998. Menurut data awal Tim Relawan Untuk Kemanusiaan, tercatat bahwa terdapat 152 perempuan diperkosa. Hal serupa juga terjadi ketika konflik horizontal di pelbagai daerah, seperti Aceh, Timor Timur, Maluku, Poso-Sulawesi Tengah, dan Irian Jaya yang selalu menyisakan trauma berkepanjangan bagi perempuan.[23] Data ini merupakan data gunung es karena korban perkosaan cenderung menutup diri dan tidak mau kasusnya dilanjutkan ke pengadilan karena hal itu akan mengakibatkan stigma negatif kepada si perempuan dan membuat malu keluarga.

---

[20] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Perkosaan dan Mekanisme Kolonisasi Jender", dalam *jurnal populasi* 12 tahun 201, hlm. 71-78.

[21] Kedaulatan Rakyat, 18 Februari 2002, "*Aborsi Remaja Masalah Sosial atau Moral*".

[22] *Ibid*.

[23] Ruhaini dzuhayatin, *Perkosaan*, hlm. 71-78.

Perkosaan sering digunakan negara-negara besar pada masa lalu sebagai sistem menaklukkan negara lain. Elli Nur Hayati[24] menulis bahwa perkosaan dijadikan sebagai "senjata" untuk menjatuhkan martabat suatu kaum atau suatu keluarga dan dapat dijadikan alat untuk meneror. Perkosaan digunakan oleh tentara Jerman untuk menghina bangsa Belgia pada masa Perang Dunia (PD) I, juga digunakan oleh tentara Jepang ketika menyerbu Cina pada masa PD II. Hal serupa juga dilakukan oleh tentara AS terhadap perempuan-perempuan Vietcong pada masa perang Vietnam dan juga Serbia terhadap rakyat perempuan Bosnia. Bahkan di negara-negara rezim militer di Amerika latin, perkosaan dijadikan alat hukuman bagi aktivis perempuan yang menentang rezim militer.

Kasus lain berkait dengan kekerasan seksual adalah inses. Inses adalah kasus perkosaan yang dilakukan oleh kerabat dekat korban, seperti ayah, paman, dan saudara. Inses bisa terjadi karena suka sama suka, namun lebih banyak yang terjadi karena adanya unsur paksaan atau lebih tepat disebut dengan perkosaan. Kasus-kasus semacam ini biasanya baru terungkap setelah berlangsung selama bertahun-tahun sehingga diperkirakan masih banyak kasus-kasus serupa yang tidak pernah terungkap. Menurut data dari Children in Need Special Protection Center (CNSP), dari 341 kasus kekerasan terhadap anak di Indonesia pada tahun 2001, 60 persennya (205 kasus) adalah kasus inses. Dari 205 kasus atau 60 persen tersebut, dua pertiga (136 kasus) dilakukan oleh ayah kandung, sepertiga lainnya dilakukan oleh saudara kandung, paman, dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah.[25]

---

[24] Elli Nur Hayati dalam M. Irwan Hidayana dkk. (Ed)., *Seksualitas Teori dan Realitas*, (Jakarta: FISIP UI-FF, 2004), hlm. 144-145.

[25] Baca data lebih lanjut dalam Hathout Hasan, *Panduan Seks Islami*, *Free Sex*, *Incest*, *Aborsi dll.* (Jakarta: az-Zahro, 2004).

Dan kasus lainnya seperti Samen leven/kumpul kebo, *marital rape*, pornografi, pornoaksi dan lainnya yang semakin hari semakin meningkat kasusnya. Persoalan ini harus diintervensi secara integratif baik melalui gerakan kultural maupun gerakan struktural.

4. Kehamilan yang tidak Dikehendaki

Kasus Kehamilan yang tidak Dikehendaki (KTD) di Indonesia masih tinggi baik yang terjadi karena hubungan premarital yang *kebablasan* dalam berpacaran mapun ekstramarital seperti perselingkuhan ataupun dilakukan oleh pasangan suami-istri dengan berbagai alasan seperti belum ingin punya anak atau gagal KB. Hasil kajian menyebutkan bahwa kehamilan yang tidak diinginkan lebih banyak menyebabkan munculnya kasus aborsi. Banyak gadis yang panik dan tergesa-gesa melakukan pengguguran kandungan, bahkan ada yang sampai meningal dunia karena melakukan aborsi yang tidak aman.

WHO telah menyajikan data bahwa ada peningkatan aktifitas seksual di antara kaum muda di kawasan Asia-Pasifik.[26] Data kajian lain dikemukakan oleh PKBI Jawa Tengah. Menurut data PKBI DIY selama tahun 2001 tercatat 722 remaja berkonsultasi dengan kasus kehamilan tidak diinginkan. Data itu pun belum mewakili data yang sesungguhnya, karena persoalan KTD remaja masih ditutup-tutupi sehingga untuk mengungkap jumlah data yang sesungguhnya masih sulit [27]

[26] SKH Kompas, 16-11-1999, "Kesehatarn Reprodukdi Remaja, Fondasi Kemajuan Pembangunan"

[27] SKH Kompas, 5-4-2002, " Kehamilan Remaja".

Kusminari, Direktur PKBI Jogja menambahkan bahwa kasus KTD justru banyak dialami oleh pasangan suami-istri yang mengalami kegagalan dalam ber-KB. Selain disebabkan kegagalan KB kasus KTD juga bisa dialami oleh mereka yang tidak menggunakan kontrasepsi dalam 3 bulan terakhir padahal mereka termasuk aktif secara seksual. Bahkan sejak terjadinya krisis ekonomi kelompok ini jumlahnya bertambah. Karena pemerintah tidak mampu memenuhi kebutuhan alat kontrasepsi dengan jumlah dan harga yang terjangkau[28]. Pendapat senada juga dikemukakan oleh dr Paulus Y Kusuma, Dokter Spesialis kandungan bahwa data yang ada menunjukkan 85 persen aborsi di Indonesia justru dilakukan perempuan yang bersuami karena gagal KB (keluarga berencana), alasan kesehatan, wanita karier, dan sebagainya.[29]

5. Kebebasan Memilih Kontrasepsi

Sesuai dengan hak-hak reproduksi bahwa setiap orang bebas memilih alat kontrasepsi sesuai dengan yang diinginkan setelah mendapatkan informasi yang cukup. Kontrasepsi dapat didefinisikan sebagai tindakan yang diambil untuk mencegah kemungkinan lahirnya keturunan. KB dimaksudkan sebagai cara untuk merencanakan keluarga; kapan ingin mendapatkan anak dan berapa jumlah anak yang dinginkan oleh pasangan suami-istri tersebut. Bila pasangan memutuskan untuk menunda kehamilan atau mengatur jarak dan jumlah kelahiran, maka dapat dilakukan dengan KB dalam perbagai cara: *pertama,* cara hambatan, yakni menghambat bertemunya sel telur

[28] www. Kedaulatan-rakyat.com 19 June 2005, "Untuk mengurangi KTD, diperlukan Pelayanan Kehamilan yang Lengkap".

[29] www. Mediaindo.co.id Sabtu, 30 Oktober 2004, " Pasal Aborsi dalam UU Kesehatan untuk Membatasi Anorsi"

perempuan dengan sperma laki-laki. *Kedua*, cara hormonal, yakni menunda kehamilan dengan cara mencegah indung telur untuk melepaskan sel telur, membuat mani sukar untuk bertemu sel telur, dan menjaga agar dinding rahim tidak bisa menjadi lahan kahamilan. *Ketiga*, cara IUD, yakni alat dalam rahim yang menghambat pembuahan sel mani dengan sel telur. *Keempat*, cara alami, yakni dengan pantang berkala. Dan *keenam*, cara permanen, yakni tindakan medis (operasi) untuk menghentikan kesempatan bagi pria dan wanita bisa mempunyai anak.[30]

Dalam metode kontrasepsi, ilmu biomedis modern telah berhasil merancang teknik atau metode kontrasepsi baru dan banyak riset yang dilakukan untuk menyempurnakan cara-cara kontrasepsi yang sudah ada. Metode tersebut dapat digolongkan sebagai metode permanen dan metode tidak permanen. Metode tak permanen adalah metode yang tidak mantap. Yang termasuk dalam istilah metode yang tidak permanen, yaitu semprotan (DUS), metode irama (kalender**),** senggama terputus *('azl)*, pelemahan sperma (Suppositoria, tablet busa dan sebagainya), progestogen (pil), kondom, diagfragma (penutup), alat dalam rahim (IUD, spiral, simpul, dan sebagainya), progestogen (suntik), dan pil. Adapun metode permanen adalah metode yang bersifat mantap. Yang termasuk kategori metode permanen, yaitu vasektomi, *tubal ligation* (operasi ikat saluran telur), dan *histirektomi* (operasi pengangkatan rahim). Semua metode permanen yang disebutkan di atas mengakibatkan kemandulan dan harus dilakukan dengan pembedahan. Jika memilih operasi ikat saluran telur atau *histiroktomi* sebagai metode kontrasepsi dan laki-laki memilih vasektomi, maka keduanya secara

[30] A. August Burn, dkk., *Pemberdayaan Wanita dalam Bidang Kesehatan* (Yogyakarta: Andi-Yayasan Essentia Medica, t.th.), hlm. 101.

permanen menjadi tidak mampu bereproduksi secara biologis, tetapi harus diketahui bahwa histirektomi total, yaitu pengangkatan seluruh rahim, tidak boleh dijadikan pilihan oleh sebagian besar wanita sebagai metode untuk mencegah kehamilan. Langkah demikian memerlukan prosedur bedah besar dan hal ini merupakan masalah besar.

KB dan kontrasepsi masih menjadi perdebatan di kalangan agamawan. Sebagian besar dari mereka hanya membolehkan KB ditempuh dengan jalan yang tidak permanen, seperti melalui kondom, sedangkan yang permanen seperti vasektomi dan tubektomi itu dilarang. Islam mengenal tradisi pengaturan kehamilan sudah sejak masa diutusnya Nabi Muhammad dengan cara yang disebut dengan *'azl,* yaitu menumpahkan air mani laki-laki di luar rahim atau sering disebut dengan senggama terputus. Prinsip yang terkandung dalam metode senggama terputus (*'Azl*) adalah mencegah sperma masuk ke rahim sehingga kecil kemungkinan telur terbuahi. Dengan dianalogikan terhadap *'azl* inilah, cara KB dan ketentuan lainnya diputuskan. Hanya apakah KB itu posisinya dianjurkan atau hanya sebagai jalan keluar dalam situasi tertentu, para ulama berbeda pendapat.

Prija, Staff PKBI, memperkirakan jumlah aborsi meningkat tajam, lebih besar daripada data yang ada. Salah satu faktornya adalah dampak krisis ekonomi yang mengakibatkan kegagalan kontrasepsi. Banyak peserta KB tidak kuat lagi membeli alat KB, sementara di pasar alat KB juga melangka. Jika 10 persen saja dari 27 juta peserta KB gagal melakukan kontrasepsi, maka ada 2,7 juta wanita yang mungkin datang ke klinik untuk meminta determinasi atau penghentian kehamilan.[31]

[31] http://www.Serojasatu.com /news/ Seksualitas/Aborsi Legal vs Ilegal).

6. Akses terhadap Informasi Hak Reproduksi bagi Remaja

Persoalan Informasi HRP remaja juga masih menjadi persoalan serius di Indonesia. Masih banyak remaja yang mendapat informasi yang salah seputar HRP. Banyak sekali orang yang masih berpandangan bahwa HRP itu persoslan seksualitas dan itu menjadi tabu untuk dibicarakan. Informasi dan pemahaman serta kesadaran untuk mencapai sehat secara reproduksi masih jauh bisa diwujudkan. Di sisi lain, remaja sendiri mengalami perubahan fisik yang cepat. Akses untuk mendapatkan informasi bagi remaja banyak yang tertutup. Dengan memperluas akses informasi tentang kesehatan reproduksi remaja yang benar dan jujur bagi remaja akan membuat remaja makin sadar terhadap tanggung jawab perilaku reproduksinya. akses layanan yang terbatas. Meski Puskesmas sebagai tempat Klinik Reproduksi Remaja (Klinik Peduli Remaja) sudah dicanangkan pemerintah, namun akses remaja terhadap tempat layanan tersebut sangatlah rendah. Beberapa data mengungkapkan bahwa setting ruangan, pola pelayanan, pola pakaian yang serba putih, terbatasnya jam buka, dan nilai-nilai normatif staff yang tidak gaul menjadi penyebab utama enggannya remaja datang ke tempat pelayanan tersebut. Akibatnya, layanan yang disediakan tidak mampu diakses oleh remaja dengan baik. Sebab lainnya adalah terbatasnya jenis layanan Puskesmas sebagai institusi yang menyediakan pelayanan dasar kesehatan di tingkat *grass root*. Puskesmas belum mampu memenuhi pelayanan kesehatan reproduksi yang dibutuhkan oleh remaja. Kasus-kasus kekerasan seksual yang terjadi, khususnya kepada anak perempuan, baik karena kasus perkosaan, maupun kehamilan yang tidak dikehendaki (hamil di luar nikah), menjadi hambatan tersendiri untuk dilakukan pelayanan.[32]

[32] SKH Suara Merdeka, Senin, 14 Maret 2005

Dampaknya, banyak ramaja yang mencari informasi tentang HRP dengan cara mereka sendiri baik melalui internet, majalah dan informasi lainnya bahkan ada yang salah dengan belajar dari film-film porno. Hasil penelitian M. Widjanarko[33] tentang seksualitas remaja di Yogyakarta bahwa pengetahuan mereka tentang seksualitas, PMS, HIV/AIDS masih rendah akan tetapi beberapa dari ada yang melampiaskan dorongan seksualnya dengan cara masturbasi, melakukan hubungan seksual bahkan ada yang dipaksa melakukan hubungan sejenis. Disinilah perlunya keluarga dan institusi agama memberikan informasi yang benat tentang seksualitas, kesehatan dan hak reproduksi yang benar, sehat dan aman.

7. Pernikahan Dini

Di Indonesia, perkawinan usia muda, baik oleh kalangan laki-laki maupun perempuan, masih cukup besar jumlahnya. Contoh kasus dikabupaten Bantul, menurut data Departemen Agama Kab. Bantul bahwa terdapat 1.755 perempuan atau 26 persen perempuan yang menikah diantara umur 16-21 tahun bahkan ada perempuan yang sudah menikah dibawah umur 16 tahun yaitu sebanyak 4 orang. Sedang laki-laki yang menikah antara umur 16-21 tahun berjumlah 848 orang dan yang menikah dibawah umur 16 tahun 7 orang.[34] Pola pemaksaan perkawinan ini terutama terjadi di kawasan orang yang berpaham legal-formalistik terhadap agama atau dipengaruhi kultur Jawa karena malu dengan stigma–stigma yang memojokkan perempuan yang tidak segera menikah.

Dari berbagai kajian hasil kajian diketahui bahwa berlangsungnya perkawinan pada usia belia dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti norma keagamaan, adat, kebiasaan,

[33] M. Widjanarko, *Seksualitas Remaja* (Yogyakarta: PPK UGM-FF, 1999), hlm. 29-50.

[34] SKH Kedaulatan Rakyat, 20 Agustus 2003, " *Dominan, Perempuan Kawin Usia Dini*"

nilai, dan peraturan yang berlaku di dalam komunitas. Dengan demikian, keragaman pola perkawinan yang dijumpai dalam masyarakat tidak lain disebabkan perbedaan kebiasaan yang diikuti warga masyarakat tersebut, terutama lewat ajaran-ajaran agama dan juga aturan hukum positif yang berlaku di wilayah itu.

Umur yang paling wajar untuk hamil dan melahirkan bayi bagi perempuan ialah antara 18 hingga 35 tahun. Seseorang wanita umur dua puluhan yang pertama kali mengandung bayi mempunyai peluang yang cukup besar untuk melahirkan bayi yang tidak cacat. Persalinan yang terjadi tatkala umur ibu belum mencapai 17 tahun sangat mengancam jiwa si ibu. Ada beberapa faktor bahaya bagi perempuan yang hamil pada umur yang terlalu muda, yaitu tubuh belum sepenuhnya tumbuh serta kondisi fisik yang belum cukup matang dan siap untuk dilewati oleh bayi. Perempuan yang usianya terlalu tua juga terancam jiwanya ketika harus hamil dan melahirkan, terutama mereka yang memiliki problem-problem kesehatan lain atau sudah terlalu sering hamil dan melahirkan.[35]

Sampai sekarang perkawinan usia muda masih menjadi fenomena yang hidup di masyarakat Indonesia, khususnya di perdesaan baik dilakukan dengan cara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi. Hasil empiris yang diungkapkan oleh Geetz dan Kusujiarti seperti yang dikutip oleh Hanum[36] menunjukkan bahwa kasus-kasus perkawinan pertama bagi wanita Jawa perdesaan umumnya dilakukan pada usia muda. Peran orang tua dalam mencarikan jodoh dan memutuskan hari perkawinan sangat besar. Pernikahan dini adalah pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang belum memenuhi umur 18 tahun.

---

[35] A. August Burn, dkk., dkk., *Pemberdayaan Wanita*, hlm. 101-102.

[36] Baca lebih lanjut dalam Sri Handayani Hanum, *Perkawinan Usia Belia* (Yogyakarta: PPK UGM-FF, 1997)

Bogue seperti yang dikutip Hanum[37] memberikan klasifikasi pernikahan berdasarkan pola umur perkawinan wanita ke dalam 4 kategori: (1) perkawinan anak-anak (*child marriage*) bagi perkawinan dengan pasangan yang berumur di bawah umur 18, (2) perkawinan umur muda (*early marriage*) bagi perkawinan pasangan yang berumur 18-19 tahun, (3) perkawinan umur dewasa (*marriage at maturity*) bagi perkawinan pasangan berumur 20-21 tahun, dan (4) perkawinan yang terlambat (*late marriage*) bagi perkawinan umur 22 tahun dan selebihnya.

8. Aborsi

Aborsi merupakan persoalan yang serius di Indonesia, ada 2,3 juta kasus aborsi setiap tahunnya bahkan kemungkinan data sesungguhnya di Indonesia lebih banyak lagi karena banyak pelaku aborsi memilih jalan tidak aman dan ilegal. Walaupun termasuk salah satu negara yang memiliki aturan yang ketat terhadap aborsi, Indonesia belum memiliki pelayanan aborsi dengan pelayanan kesehatan yang memadai untuk aborsi yang sesuai dengan UU No.23/1992 tentang Kesehatan. Menurut dr. Azrul Azwar,[38] ketua PKBI, diperkirakan setiap tahunnya di Indonesia, sekitar 2,3 juta aborsi. Permintaan aborsi sekitar 85% dengan pelaku sudah menikah dan 15% belum menikah. Permintaan aborsi tanpa alasan kesehatan dinamakan dengan Abortus Provocatus Criminalis, yang ketentuannya diatur dalam KUHP. Aborsi dapat dilakukan secara medis maupun non medis. Sebagai contohnya, aborsi dilakukan secara medis melalui klinik KB dan RS, yang sebenarnya hanya boleh dilakukan terhadap *Abortus Provocatus Medicinalis* (aborsi karena alasan kesehatan). Misalnya, induksi haid merupakan salah satu upaya pengguguran

[37] *Ibid.*

[38] http://www.Komnasham.or.id/publikasi/FAKTAHAM

kandungan. Untuk aborsi non medis, biasa dilakukan dengan meminum jamu ramuan tradisional atau pergi ke dukun beranak. Resiko yang dialami wanita yang melakukan aborsi adalah trauma fisik dan kejiwaan. Namun demikian, wanita yang melakukan aborsi non medis memiliki resiko yang lebih tinggi, karena dukun dianggap tidak mempunyai pengetahuan dan keahlian yang cukup tentang pengguguran kandungan dalam cara pandang kedokteran modern; penggunaan alat-alat yang tidak steril; terjadi perobekan dinding rahim karena alat yang masuk di dalamnya mengakibatkan timbulnya lubang (perforasi) sehingga terjadi penumpukan darah di rongga perut. Sehingga dapat mengakibatkan kematian.

Pada penelitian yang dilakukan oleh Suprioko, sebagaimana yang disampaikan oleh Dewi,[39] ditemukan selama periode Januari sampai dengan Oktober 1993, tercatat sebanyak 328 pelajar dan mahasiswa di Yogyakarta melakukan aborsi. Jumlah itu belum termasuk aborsi yang dilakukan sendiri (*self abortion*) atau tanpa bantuan yang jumlahnya tidak tercatat. Angka tersebut menggambarkan jumlah yang cukup besar pada kehamilan yang tidak dikehendaki dan yang digugurkan. Dapat diperkirakan bahwa sebagian besar akan mencoba mencari jalan keluar sendiri atau meminta bantuan ke dukun dengan segala risikonya. Jumlah perempuan yang meninggal akibat pengguguran secara diam-diam ini selanjutnya akan menambah tingginya angka kematian maternal di Indonesia.

Menurut data yang dikumpulkan Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) dan Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) di rumah sakit Yogyakarta, dalam satu bulan, rata-rata terjadi 100 kasus pengguguran kandungan (aborsi), dengan usia pelaku berkisar antara 15-35 tahun. Jumlah kasus aborsi

[39] Baca lebih lanjut dalam Made Heny Urmila Dewi, *Aborsi: Pro dan Kontra di Kalangan Petugas Kesehatan*, (Yogyakarta: PPK-UGM-FF, 1997), hlm. 16.

ini hanya berdasarkan data dari rumah sakit dan tidak meliputi kasus pengguguran kandungan oleh dukun atau oknum tenaga medis. Angka rata-rata 100 kasus aborsi per bulan itu ditemukan berdasarkan survei yang dilakukan PKBI Yogyakarta dan YKP Jakarta selama bulan Juni-Desember 2002. Pelaku aborsi yang disurvei adalah pasangan suami istri yang tidak menghendaki terjadinya kehamilan. Umumnya mereka menggugurkan janin dalam kandungan dengan alasan kelalaian dalam menjalankan program KB. Aborsi tersebut dilakukan di rumah sakit.[40] Data terbaru seperti yang dinyatakan oleh Budi Wahyuni bahwa klien PKBI yang konseling dan berminat melakukan penghentian kehamilan di PKBI Yogyakarta tahun 2003-2004 berjumlah sekitar 7.000-an. Dari jumlah tersebut, 50 persen tertangani, yakni per bulan rata-rata 300 klien yang tertangani.[41]

Dari sudut pandang aspek hukum di Indonesia, *Abortus Provocatus Criminalis* diatur dalam pasal 346 KUHP: "Seorang wanita yang sengaja menggugurkan kandungan atau mematikan kandungannya atau menyuruh orang lain untuk itu diancam dengan pidana penjara paling lama empat tahun". Dalam UU No. 23/1992 tentang Kesehatan, dalam Pasal 15 ayat (1) "Dalam keadaan darurat sebagai upaya menyelamatkan jiwa ibu hamil dan atau janinnya, dapat dilakukan tindakan medis tertentu", dan ayat (2) "Tindakan medis tertentu sebagai dimaksud dalam ayat (1) hanya dapat dilakukan.[42]

[40] SKH Kompas, 10 Oktober 2003

[41] SKH Kedaulatan Rakyat, 3 Januari 2005

[42] http://www.komnasham.or.id/publikasi/FAKTAHAM

C. Gerakan Kultural untuk Penegakan Hak Reproduksi

Untuk merealisasikan hak dan kesehatan reproduksi di masyarakat, upaya untuk mempromosikan dan mendiseminasikan reproduksi sehat tampaknya perlu dilakukan. Sosialisasi reproduksi sehat merupakan program jangka panjang, seperti halnya program Keluarga Berencana yang prosesnya memerlukan waktu puluha tahun sejak tahun 1955. Proses ini dapat dipandang sebagai gerakan kultural atau gerakan moral yang dapat mengubah secara fundamental pandangan hidup manusia mengenai reproduksi sehat. Jika program keluarga berencana pada periode awalnya berbenturan dengan tembok tradisi, pandangan keagamaan konvensional, dan birokrasi, demikian juga dengan yang dialami gerakan yang memperjuangkan hak dan kesehatan reproduksi.

Mendasarkan pada konteks Indonesia yang dikenal sebagai masyarakat religius, maka upaya untuk mensosialisasikan wacana hak dan kesehatan reproduksi ini bisa efektif, salah satunya, melalui pendekatan keagamaan. Pendekatan ini, menurut Halim dan Hamdanah,[43] menemukan relevansinya, khususnya setelah melihat keyakinan, pemahaman, dan persepsi umat terhadap agamanya. Kerap kali terjadi titik simpang antara tuntutan dan kebutuhan reproduksi sehat di satu pihak dengan ketaatan masyarakat di pihak lain, yang seharusnya tidak dipandang secara dikotomik dan antogonistik.

Di sinilah diperlukan diseminasi wacana keagamaan yang mengacu pada realitas umat. Ada kritik tajam, seperti yang dilakukan oleh Safi,[44] berkaitan dengan kelemahan umat Islam dalam mengapresiasi realitas (*lack of empirisim*). Epistimologi

[43] Abd. Halim dan Hamdanah Utsman, *Hak-hak Reproduksi Perempuan Dalam Pandangan Kiai* (Yogyakarta: PPK-FF,1999), hlm.1.

[44] Baca lebih jauh dalam Syamsul Anwar, al-Muhadhorot fi Ushul Fiqh, 14 November 2003.

keilmuan Islam hanya berkutat pada tradisi *bayani* (teks normatif), *burhani* (rasio), dan *irfani* (intuisi), sedangkan realitas sosial banyak yang diabaikan. Akibatnya, keluarlah fatwa-fatwa dan kajian agama yang "melangit" (di menara gading) dan kurang berpihak pada golongan kaum lemah (*al-mustad'afin*), baik lemah secara sosial, ekonomi, intelektual maupun jaringan sosial.

Munculnya lembaga-lembaga yang memiliki konsen terhadap persoalan hak dan kesehatan reproduksi seperti Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI), Perkumpulan Untuk Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Rahima Jakarta, Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF), Rifka an-Nisa' Women Crisis Center (WCC), Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA), Puan Amal Hayati, Kalyanamitra, Pusat Pendampingan Perempuan, Komnas Perempuan dan lainnya perlu dipresisasi sebagai upaya serius dalam merespon persoalan Hak dan kesehatan reproduksi baik melalui gerakan kultural seperti komunikasi, informasi dan edukasi mapun melalui perjuangan advokasi litigasi, non litigasi dan kebijakan. Disamping itu gerakan kultural yang dilakukan oleh Aisyiah, Nasy'atul Aisyiah, Muslimat dan Fatayat lewat penerbitan, pelatihan, advokasi, wokshop dan lainnya merupakan satu gerakan maju dari berbagai kelompok agama dalam merespon persoalan hak dan kesehatan reproduksi.

Disamping itu, munculnya ulama/kiai/nyai dan cendekiawan muslim dari kalangan Muhamadiyah dan NU yang memiliki kepedulian untuk menyosialisasikan hak dan kesehatan reproduksi perlu diberikan ruang apresisasi yang baik. Para tokoh agama yang turut berperan dalam menyosialisasikan kesetaraan gender dan juga berbicara tentang isu hak dan kesehatan reproduksi, di antaranya, adalah KH. Husein Muhammad (Cirebon), KH. Masdar F. Mas'udi (Jakarta), KH. Mudhofar Badri (Pati), Nyai Hj. Nafisah (Pati), Nyai Hj. Lilik

N. Cholida (Kediri), Dr. H. Hamin Ilyas (Yogyakarta), Dra. Hj. Triyas Setyowati, M.Si. (Yogyakarta), Dra. Ruhaini Dzuhayatin, M.A. (Yogyakarta), Prof. Dr. M. Atho' Mudzar (Jakarta), Prof. Dr. Amin Abdullah (Yogyakarta), Prof. Dr. Chamamah S., M.A. (Yogyakarta), Dr. Khoiruddin Nasution, M.A. (Yogyakarta), dan Nyai Hj. Sinto Nabilah (Magelang), Prof. Dr. Zaitunah Subhan (Surabaya), Prof. Dr. Nasaruddin Umar (Jakarta), Prof. Dr. Chuzaimah T. Y. (Jakarta) dan masih banyak tokoh lainnya yang sudah tidak terbilang jumlahnya. Gerakan kultural ini nampaknya juga telah memengaruhi wacana, perspektif dan gerakan kaum muda dikalangan Muhamadiyyah dan NU baik dikalangan mahasiswa (melalui IMM dan PMII), pelajar (melalui IPNU-IPPNU dan IRM) maupun pemuda (GP Ansor-Fatayat NU dan Pemuda Muhamadiyah-Nasyatul Aisyiah Muhamadiyyah).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJOGO
YOGYAKARTA – INDONESIA

BAB III

PERAN MUHAMADIYAH DAN NU DALAM GERAKAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

LAHIRNYA PEMIKIRAN keagamaan yang kemudian terlembagakan dalam sebuah organisasi keagamaan diawal abad kedua puluh tidak dapat dilepaskan dari situasi sosial, politik, kebudayaan dan dinamika pemikiran keagamaaan yang berkembang pada saat itu dan masa-masa sebelumnya baik yang terjadi dalam konteks lokal, regional maupun internasional. Pemikiran keagamaan yang muncul merupakan respon dialektik sekaligus jawaban terhadap berbagai persoalan sosial-keagamaan berdasar aras kreatifitas pemikiran para tokoh masa itu dalam memahami situasi sosial masyarakatnya.

Begitu juga dengan terlembagakanya pelbagai gerakan keagamaaan pada masa itu, tentunya bukan merupakan sesuatu yang datang dengan tiba-tiba tetapi melalui proses panjang sejarah secara evolosioner. Oleh karena itu, dalam bab ini perlu diuraikan dua hal pokok yaitu *setting* sosial dan perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia dan dinamika pemikiran

keagamaan khususnya bidang hukum Islam dalam Organisasi Muhamadiyyah dan NU. Hal ini berguna untuk mengetahui pusaran pemikiran besar Muhamadiyyah dan NU serta melihat konteks sosial, budaya, politik dan lainnya yang melingkupi kedua organisasi kemasyarakatan terbesar ini.

A. Setting Sosial dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia

1. Setting Sosial dan dinamika pemikiran awal munculnya Pembaharuan Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia

Pembaharuan yang terjadi di Indonesia bisa dikatakan merupakan mata rantai dari kebangkitan Islam dunia. Pembaharuan terjadi sebagai respon keadaan internal umat Islam dan faktor Eksternal. Keadaan umat Islam pada waktu itu diliputi oleh kemunduran dunia Islam dalam berbagai bidang baik politik, keilmuan, gerakan sosial dan lainnya. Abad ke-13 H sering dikatakan sebagai permulaan masa kemunduran Islam, baik dari sisi politik (ditandai dengan keberhasilan serangan Hulagu Khan 1258 M) maupun dari sisi peradaban globalnya. Kondisi yang kurang menguntungkan ini, menurut mayoritas pengamat sejarah Islam, berlanjut sampai abad ke-19, yaitu sejak munculnya tokoh-tokoh pembaharu seperti Jamaluddin al-Afgjani (1839-1897 M), Muhamad bin Abdul Wahab (1703-1781) di Arab dan Syaikh Waliyullah ad-Dihlawi di India. Disisi lain, kemunduran juga terjadi dalam dunia keilmuan Islam hingga memunculkan slogan bahwa pintu ijtihad sudah dinyatakan tertutup.[1] Konsekwensi dari tertutupnya pintu ijtihad ini adalah

[1] Istilah ijtihad sudah tertutup ini sebenarnya tidak jeals siapa yang pertama kali mengeluarkan pernyataan ini hanya saja hampir bisa dikatakan ada satu fenomena masif umat Islam pada masa itu yakni tidak mau melakukan ijtihad dalam bidang keilmuan, meraka hanya bertaklid kepada mazhab yang ada. Menurut Akh Minhaji tertutunya pintu ijtihad ini terjadi terutama ketika al-Amidi dalam al-Ihkam Fi ushul al-Ahkam menetapkan

menjadikan umat Islam mengalami kejumudan pemikiran dan berorienrasi pada masa lampau yang menjadikan konsep keterbukaan, kreatifitas dan prospeksi dinamis pemikiran tidak memiliki tempat dalam umat Islam.[2]

Sedang faktor eksternanya adalah terjajahnya mayoritas negara-negara Islam oleh negara-negara Barat seperti Pakistan, Mesir, Afganistan, Indonesia, Malaysia dan lainnya. Akibatnya akses pendidikan dan jaringan sosial, ekonomi, politik umat Islam menjadi terbatas. Kedatangan bangsa Barat ternyata tidak hanya untuk mendapatkan sumber daya alam seperti rempah-rempah, tetapi juga melakukan misi agama lewat zending-zendingnya.[3]

Dalam situasi seperti tersebut di atas, muncullah beberapa tokoh pembaharu Islam seperti Jamaluddin al-Afghoni, Muhammad Abduh, Muhammad bin Abdul Wahab, Ibnu Taymiyyah, Syaikh Waliyullah ad-Dihlawi dan lainnya. Mereka adalah tokoh-tokoh idiolog munculnya gerakan-gerakan pembaruan dalam pelbagai sistem kehidupan. Pada saat yang sama, orang-orang Islam juga mulai menyadari akan perlunya perubahan menuju pembaruan dalam pelbagai lapangan

---

syarat ijtihad yang berat dan banyak bagi orang yang akan menjadi Mujtahid. Akh Minhaji menyatakan bahwa menurut pakar sejarah hukum, perkembangan hukum Islam bisa diklasifikasi dalam tiga periode yaitu era formatif yang merupakan *the geat creative age*, era mazhab hukum ortodok dan terkungkungnya umat Islam dalam satu mazhab yang disebut dengan era hukum Islam yang tetap, statis dan rigir dan era awal perkembangan baru. Periode kemunduran hukum Islam terjadi para era kedua. Lihat catatan kuliah S2 Jurusan Hukum Islam pada tanggal 22 April 2003 dan Akh. Minhaji, *Ahmad Hasan And Islamic Legal Reform in Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam semesta, 2001), hlm. 13-15.

[2] Baca lebih lanjut dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), H.A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), Mahsun Fuat, *Hukum Islam Indonesia, dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris* (Yogyakarta: LkiS, 2005) dan Muh Nur Hakim, *Sejarah & Peradapan Islam* (Malang : UMM, 2004)

[3] H. A. Mukti Ali, *Metode Memahami*, Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhamadiyyah sebagai gerakan Islam*, (Yogyakarta: Citra Karya Mandiri, 2005) dan Delier Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1995) dan M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' dan Islam Di Indonesia, Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 38-39.

kehidupan. Hal itu didasarkan pada satu asumsi bahwa umat Islam tidak akan mampu berkompetisi dengan kekuatan lain yang menantang, terutama dari pihak kolonialisme, penetrasi agama Kristen, dan beberapa kemajuan lain di dunia, apabila umat Islam masih tetap melakukan kegiatan-kegiatan dengan cara-cara tradisional dalam menegakkan Islam.

Jamaluddin al-Afghoni dengan ide Pan Islamisme-nya misalnya berkeliling ke dunia Islam untuk mengkampanyekan kepada para pemimpin dunia untuk bangkit melawan penjajah dan menyatakan bahwa penjajahan itu bertentangan dengan ajaran Islam. Menurut H.A.Mukti Ali[4], Jasa besar al-Afghoni adalah dalam bidang politik yakni menggerakkan umat Islam supaya membebaskan diri dari penjajahan, lalu ajaran Islam diamalkan dalam negeri yang merdeka tersebut. Dengan anjuran dan dorongan al-Afghoni inilah maka umat Islam satu demi satu berjuang untuk kemerdekaan negerinya dan timbul gerakan nasionalisme Islam di seluruh dunia. Al-Afghoni adalah orang pertama yang mempergunakan "Islam" sebagai satu konsep yang bertentangan dengan "Barat" yang identik dengan penjajahan dan menggunakan ungkapan "*syarq* (dunia timur)" sebagai lawan terhadap *al-ghorb* (dunia barat).

Hal serupa juga dilakukan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dengan model pembaharuan agama dengan memerdekakan dari belenggu taklid dan mengembalikan kajian agama pada sumber asli al-Qur'an dan Hadis dengan menggunakan pendekatan rasional, perbaikan bahasa dan sastra arab dan perbaikan politik dengan membedakan hak pemerintah untuk ditaati oleh rakyat dan hak rakyat untuk memperoleh keadilan dari pemerintah.[5]

---

[4] H.A. Mukti Ali, *Metode Memahami*, hlm.145-147.

[5] Muhammad Abduh dilahirkan dalam lingkungan keluarga yang taat beragama, tetapi mempunyai model berfikir modern terutama setelah bertemu dengan al-Afghony

Gerakan pembaharuan ini terus bergulir ke banyak negara Islam, diantaranya adalah gerakan Sanusi di Libya (mulai tahun 1842), gerakan Mahdi di Sudan (dari tahun 1881), gerakan Iran (mulai tahun 1890-an), dan juga ke Indonesia yang mulai secara definitif muncul sejak tahun 1911 dengan munculnya Persyarekatan Ulama, Syarekat Islam, Muhamadiyyah, Persatuan Islam dan Nahdlatul Ulama dan lainnya. Dalam pemahaman yang lebih spesifik dapat dikatakan bahwa pembaharuan Islam dimaksudkan sebagai upaya untuk mengembalikan ajaran agama Islam yang telah terkontaminasi pelbagai tradisi, paham, nilai, dan ideologi luar kepada sumbernya yang asli, yaitu Al-Qur'an dan Sunah dan respon mereka terhadap kolonialisme.[6]

Hal serupa juga menimpa Nusantara. Umat Islam Indonesia pada waktu itu juga berada dalam situasi *dark age* di mana dinamika pemikiran umat dibingkai dengan model keagamaan singkretik, fasilitas pendidikan yang minim dan kemunduran pemikiran Islam serta terjajahnya nusantara oleh Barat (Portugis, Inggris dan Belanda). Akibatnya umat Islam termarginalisasi dalam tata kehidupan dan dipersempit ruang geraknya dalam menjalankan ibadah dan dakwah serta mengalami alinasi politik dan kemerosotan ekonomi.[7]

Angin pembaharuan yang terjadi di Timur Tengah itu juga memengaruhi umat Islam Indonesia. Angin itu semakin

---

. Ide paling urgen yang didapatkan dari al-Afghono adalah tentang perjuangan untuk perbaikan keadaan umat islam dan membimbing mereka untuk maju dengan berdasar prinsip ajaran Islam. Beliau kemudian menulis secara rutin kajian tafsirnya dalam majalah al-Manar, tetapi hanya sampai juz 12, yang kemudian dikumpulkan dan disempurnakan oleh muridnya Rosyid Ridho yang dikenal dengan tafsir al-Qur'an al-hakim atau tafsir al-Manar. Diantara karyanya adalah Risalah at-Tauhid, Tafsir Suroh Wal Asr, tafsir Suroh al-Fatihah, dan lainnya. Lihat H.A. Mukti Ali, *Metode Memaham.*, Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsir wal Mufassirun, Juz II* (Kairo : Dar al-Kutub al-Haditsah, 1978) dan Muhammmad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Mannar* (Bandung : Pustaka Hidayah, 1994).

[6] Baca lebih lanjut bukunya H.A. Mukti Ali, *Metode Memaham*, dalam bab 5 dan 7 dan Deliar Noer, *Gerakan Modern*, dalam bab 5.

[7] Baca dalam M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, hlm. 38-42.

kuat bertiup terutama setelah kedatangan beberapa orang Indonesia (pada awal abad kedua puluh) dari permukiman mereka selama bertahun-tahun di Makkah, Arab Saudi dan al-Azhar, Kairo, Mesir. Mereka kemudian menyebarkan ilmu-ilmu salaf khususnya teologi dan hadis di pesantren-pesantren yang kemudian berkembang menjadi madrasah. Diantara mereka yang membawa angin pembaharuan tersebut adalah Syaikh Yusuf Khatib Sambas, KH. Ahmad Dahlan, KH. Hasyim Asy-ari, Syaikh Ahmad Soorkatti, KH. Samanhoeddhi, H.O.S. Cokroaminoto dan lainnya.[8] Mereka inilah yang membawa angin kebangkitan agama dengan membangun lembaga-lembaga sosial keagamaan baik di Jawa maupun luar Jawa.

Dari keseluruhan tokoh tersebut, Menurut H. A. Mukti Ali,[9] ada tiga orang yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran Islam di Indonesia yaitu H.O.S. Cokroaminoto (1883-1934), KH. Ahmad Dahlan (1869-1923) dan KH. Hasyim Asy'ari (1871-1945). Ketiganya bisa dianggap sebagai representasi dari pemikiran yang muncul di Indonesia. Cokroaminoto lebih menekankan pada perjuangan politik, adanya parlemen dan kemerdekaaan walaupun Ia juga tidak mengabaikan aspek lainnya seperti pendidikan dan ekonomi. KH. A. Dahlan perjuangannya dalam bidang sosial dan pendidikan. Sedang KH. Hasyim Asy'ari dalam bidang sosial keagamaan dan pondok pesantren.

Proses selanjutnya dari pembaharuan tersebut adalah terlembaganya gerakan Islam yang lebih sistemastis dan terorganisr secara bagus dengan munculnya organisasi Muhamadiyyah, Nahdlatul Ulama, al-Irsyad, Serikat Islam, Persatuan Islam dan lainya.[10]

---

[8] Baca Delier Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 37-104.

[9] H.A. Mukti Ali, *Metode Memahami*, hlm. 147-148.

[10] Delier Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 66-104 dan 235-254.

2. Sejarah perkembangan Hukum Islam di Indonesia

Untuk melacak sejarah pemikiran dan legislasi hukum Islam di Indonesia serta dinamika pembaruannya, maka hal itu harus dimulai sejak datangnya Islam untuk pertama kali di Indonesia[11] hingga munculnya pembakuan gerakan-gerakan Islam pada awal abad XX. Dengan melihat aspek kesejarahan ini, dapat dipahami latar belakang munculnya pembaruan tersebut dan mendudukkan perbedaan narasi besar pemikiran keagamaan di antara organisasi-organisasi Islam ini sebagai bentuk respons dinamis mereka terhadap realitas yang dihadapi.

Islam yang datang pertama kali di Indonesia adalah Islam yang didominasi oleh kaum sufi dengan nuansa sufistik-sinkretik. Dominasi sufistik-sinkretik ini karena Islam berhadapan dengan dua lapis masyarakat, yaitu golongan priayi yang telah mempunyai sastra-budaya Hindu kejawen yang cukup halus dan canggih dan masyarakat *wong cilik* (akar rumput) yang masih buta huruf dan terikat ketat dengan tradisi budaya animisme-dinamisme. Budaya itu tampak dengan tradisi kelahiran, perkawinan, kematian, dan lainnya.[12] Proses antara

---

[11] Ada tiga teori besar tentang datangnya Islam di Indonesia. *Pertama*, Islam masuk pada abad I H/VII M langsung dari Arab (Hadramaut) ke pesisir Aceh. Teori ini didukung, antara lain, oleh Naquib al-Attas, HAMKA, A. Hasymi, M. Yunus jamil serta sejumlah sejarawan asing, seperti Nieman, DE. Holander, dan Keyzer. Yang *kedua*, teori yang mengatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari anak benua India, bukan Arab dan Persia, yang dikaitkan dengan daerah Malabar dan Gujarat. Teori ini dikemukakan oleh Sarjana Belanda, seperti Pijnappel, G.W.J. Drewes yang kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. *Ketiga*, teori yang mengatakan bahwa Islam datang dari Bengali (Banglades) karena kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang-orang Bengali atau keturunan mereka. Untuk melihat selanjutnya dari pelbagai argumentasi ini lihat Azyumardi Azra, "Islam di Asia tenggara, Pengantar pemikiran" dalam Azyumardi Azra (ed), *Perspektif Islam Asia Tenggara* (Jakarta: YOI, 1989) p. xi-xii dan buku *"Jaringan Ulama' Timur tengah dan kepulalaun Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24-36, M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majlis Ulama' Indonesia* (Jakarta: INISA, 1993), hlm. 12 , Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 8-12, Ahmad Masyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah ; Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73-94.

[12] lihat Simuh, "Unsur Sufisme Dalam Sastra Jawa Mutakhir", *BASIS* Nomor 07-08 tahun ke-50, Juli-Agustus 2001, hlm. 60-63 dan Mohammad Damami, "*Islam dan Konteks*

Islam yang diwakili dengan Islam kultural dari tradisi besar pesantren dengan kebudayaan dan religi Jawa terjadi dialektika dan tarik ulur antara keduanya. Hasilnya, muncul mistik baru yang belakangan disebut dengan ”mistik Islam kejawen”. Di sisi lain juga, watak sufi tradisional ini juga mengordo dalam ketarekatan, seperti Qadiriyyah, Naqsabandiyyah, Syatariyyah, dan Rifa'iyyah, yang juga berkembang pesat di Jawa, bahkan sampai sekarang ini beberapa pesantren masih menjadi pusat-pusat tarekat ini, seperti Pesantren an-Nawawi, Berjan yang diasuh oleh KH. Chalwani Nawawi; Pesantren Darussalam, Watucongol, Muntilan yang diasuh oleh KH. Ahmad Abdul Haq; Pesantren Futuhiyyah, Mranggen, Demak yang diasuh oleh KH. Luthfi Hakim dan KH. Hanif Muslih; dan Pesantren Kiai Parak Temanggung yang diasuh oleh KH. Muhaiminan Gunardo.

Di samping itu, sebuah kenyataan sejarah bahwa Islam yang pertama berkembang di Indonesia adalah Islam yang berada dalam antiklimaks sejarah peradaban Islam. Abad ke-13 H sering dikatakan sebagai permulaan masa kemunduran Islam, baik dari sisi politik (ditandai dengan keberhasilan serangan Hulagu Khan 1258 M) maupun dari sisi peradaban globalnya. Kondisi yang kurang menguntungkan ini, menurut mayoritas pengamat sejarah Islam, berlanjut sampai abad ke-19, yaitu sejak munculnya para tokoh pembaharu seperti telah dijelaskan dalam sub bab sebelumnya. Hal ini masih ditambah dengan adanya slogan bahwa pintu ijtihad sudah dinyatakan tertutup. Situasi stagnasi pemikiran dan tersebarnya budaya taklid telah memberikan pengaruh yang kurang positif bagi pemikiran

---

Kejawen", *BASIS* Nomor 07-08 tahun ke-50, Juli-Agustus 2001, hlm. 64-68. Untuk melihat pengaruh Islam dan budaya jawa bisa dilihat dalam beberapa karya di antaranya Karkono K. Partokusumo, "Keilmuan Jawa dalam Kaitannya dengan Agama Islam" bagian 1-3, dalam *Majalah Mawas Diri*, Bulan Oktober dan November 1986 dan "Pengaruh Islam dalam Sastra Jawa" bagian 1-2, dalam *Majalah Mawas Diri* Bulan Juli dan Agustus 1986, Simuh, "Aspek Mistik Islam Kejawen dalam Wiris Hidayat Jati" bagian 1-3, *Mawas Diri*, Bulan September, Oktober, dan Desember 1988.

Islam di Indonesia. Kenyataan ini mengantarkan sosok Islam di Indonesia kurang memiliki momentum dan kemampuan yang memadai untuk mengembangkan diri secara mandiri dalam segala bidang termasuk di dalamnya pengembangan pemikiran hukum Islam.[13]

Pemikiran hukum Islam yang berkembang pada abad 17 dan 18 M, berada dalam koridor keseimbangan antara tasawuf dan fikih. Model karya hukumnya lebih merupakan anotasi dari karya ulama klasik dalam berbagai bentuknya seperti *ta'liq, syarh, ikhtishor* walau pun ada beberapa ulama yang sudah mengembangkan nuansa khas dan unik seperti Hamzah Fanzuri, Nuruddin ar-Raniri, Syamsuddin as-Sumatrani, Abdurrauf as-Singkili, Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Malik bin Abdullah Trengganu, Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin. Karya-karya yang muncul mendasarkan pada pola Fikih bermazhab *qouly* (tekstualis) dan *manhaji* (metodologis) dalam satu aras mazhab Syafi'i.[14]

Abad 19 M bisa dikatakan sebagai lanjutan dari proyeksi model pemikiran abad sebelumnya. Dalam abd ini muncul banyak tokoh diantaranya adalah Ahmad Rifa'i Kalisasak, Syaikh Nawawi al-Bantani, Muhammad Salih ibnu Umar atau Kyai Sholeh Darat, Syaikh Maffudz Abdullah at-Tirmisy, KH. Hasyim Asy'ari, Syaikh Abdurrahman Asgaf, Abdul Hamid Hakim, Mahmud Yunus dan lainnya. Pada abad ini ada pergeseran pusat pemikiran Islam dari luar Jawa (Sumatra dan Kalimantan) ke daerah Jawa.[15] Dari segi corak dan metode pemikiran tidak ada perubahan besar, masih dengan mola bermazhab dengan corak "syariah cum sufistik".

---

[13] Mahsun Fuat, *Hukum Islam*, hlm. 31-32.

[14] Mahsun Fuat, *Hukum Islam*, hlm. 35-44.

[15] *Ibid*., hlm. 44-48.

Disisi lain, juga ada pelembagaan hukum dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam dan didirikanya lembaga mufti atau qodhi, diantaranya di kerajaan Samudra Pasai, Demak Bintoro, Kesultanan Banjar, Kesultanan Banten, Kerajaan Mataram, Kerajaan Tuban serta munculmnya Mahkamah Syar'iyyah di Jawa dan Madura. Hal ini membuktikan bahwa hukum Islam diberlakukan dibeberapa kerajaan Islam. Hal ini juga bisa dibuktikan dengan berbagai gelar bagi raja seperti "*adipati ing alogo sayyidin panotogomo kholifatullah fil ard*" dan perlawanan yang dilakukan para raja-raja itu juga bertujuan untuk menegakkan hukum Islam seperti yang dilakukan oleh Pangeran Diponegoro, Raden Patah, Sultan Agung, Fatahillah dan lainnya. Ini artinya telah terjadi pergeseran hukum dan tata etika dari model yang dikembangkan oleh kerajaan Hindu/ Budha ke Kerajaan Islam dengan menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif. Dengan kata lain, hukum Islam telah merupakan hukum positif di kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri se-Indonesia. Keberadaan hukum positif Islam ini pada mulanya mendapat mengakuan dari penguasa Belanda sesuai dengan teori *Receptio in Complexu*, tetapi kemudian hanya diakui bila sudah diterima dalam hukum adat melalui teori *Receptie*.[16] Proses perjuangan positifisasi hukum ini terus berlanjut dalam berbagai perdebatan tentang hukum Nasional di mana hukum Islam merupakan salah satu bentuk dasarnya.[17] Hubungan antara hukum islam dan hukum nasional ini bisa lihat dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, UU no. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan masukkan beberapa pasal kaitanya

[16] Baca Rifyal ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhamadiyyah dan NU* (Jakarta: Universitas Yasri, 1999), hlm. 73-74 dan 84-85 dan Mahsun Fuat, *Hukum Islam*, hlm. 51-56.

[17] M. Daud Ali seperti yang disitir oleh Rifyal ka'bah menyatakan bahwa di Indonesia sekarang berlaku empat system hukum besar yang hidup dan berkembang yaitu : hukum adat, hukum Islam, hukum Barat Konstitusional dan *common Law*. Lihat dalam Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam, hlm.*75-76.

dengan wakaf dalam UU No. 5 tahun 1960 tentang ketentuan Pokok Agraria, UU no 7 tahun 1992 tentang Perbankan dan lainnya.

Fenomena lain yang muncul adalah adanya *the living law* yakni hukum yang dipraktekkan secara langsung oleh masyarakat. Hal ini bisa dibuktikan dengan menyatunya hukum Islam dengan hukum adat seperti di daerah Aceh, Sulawesi Selatan, Riau, Minagkabau, Padang dan lainnya di mana hukum Islam diterima sederajat dengan hukum adat atau tradisi leluhur setempat. Hal ini bisa dibuktikan dengan pepatah yang menyatakan "*adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah*, dan "*syara' mengata, adat memakai"* yang menunjukkan kuatnya hubungan antara hukum Islam dengan hukum adat.[18] *The living law* ini terus berevolusi hingga sekarang bahkan bisa dikatakan bahwa semakin menjadi roh hidup dalam mengatur tatanan sosial kehidupan muslim Indonesia. Muhammad 'Abid al-Jabiri dan Muhammad Syahrur menyatakan bahwa peradapan yang dikembangkan oleh umat Islam adalah peradapan Fikih (*al-Hadhoroh al-Fiqhiyyah*).[19] Hal senada juga dikemukakan oleh Nurcholish Madjid[20] bahwa hukum Islam merupakan salah satu ilmu yang paling mendominasi pemahaman dan cara berpikir umat Islam. Secara praktis bisa dikatakan bahwa setiap orang akan selalu bertanya "apa hukumnya" dari pada bertanya apa hikmahnya, bagaimana pemahaman filosofisnya, dan lainnya.

[18] Mahsun Fuat, *Hukum Islam*, hlm. 49. dan Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, hlm. 75-76 dan A. Qodri Azizy, Ekletisisme Hukum Nasional (Yogyakarta: Gama Media, 2004), p. 153-162.

[19] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Aroby* (Beirut: Markaz Dirosah al-Wahdah al-'Arobiyyah, 1989) p. 97 dan Muhammad Syahrur, *Dirosah Islamiyyah Fi ad-daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus : Dar al-Ahalli, 1994) p. 224.

[20] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000)

B. Muhamadiyyah dalam konteks penemuan dan pembaharuan hukum Islam

1. Sejarah Berdiri dan masa Formatif Muhamadiyyah

Muhammadiyah didirikan pada tanggal 18 November 1912, bertepatan dengan tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H di Yogyakarta oleh KH. Ahmad Dahlan.[21] Muhamadiyyah dikenal sebagai organisasi atau persyarikatan pembaharu yang lebih mengedepankan *tajdid* dan gerakan amal praktis pelayanan masyarakat dalam bidang pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan masyarakat. Hal ini bisa dilihat dalam statuten Muhamadiyyah yang disyahkan oleh Gouvernementtsbesluit 22 Agustus 1914 no. 81, bahwa tujuan dididirikan Muhamadiyyah adalah:

Perserikatan itoe hendak bersoenggoeh2 menjampaikan hadjatnya dengan:

a) Mendirikan dan memeliharakan atau membantoe sekolah2 jang diberi pengadjaran hal permoelaan adjaran Islam djuga, lain dari pada ilmoe2 jang biasa diadjarkan di sekolah.
b) Mengadakan perkoempoelan sekoetoe2nya dan orang2 jang soeka datang; disitoelah dibitjarakan perkara2 agama Islam.
c) Mendirikan dan memelihara ataoe membantoe tempat sembahjang (roemah2 wakaf dan masdjid), jang dipakai melakuokan Agama boeat melakoekan Agama boeat orang banjak; dan

[21] Nama kecilnya Muhammad Darwis, lahir pada tahun 1868 di kampong Kauman, Yogyakarta. Ayahnya bernama Haji Abu Bakar, Imam dan khatib Masjid Besar Kauman, dan ibunya bernama Siti Aminah binti Kyai Ibrahim, penghulu besar Yogyakarta. Beliau anak keempat dati tujuh bersaudara. Pada awalnya model dan kurikulum pengajaran agama masih menggunakan aqoid dan fiqh model mazhab Syafi'i dan tasawuf model Imam Ghozali, tetapi setelah pulang dari Makkah yang kedua, kitab yang diajarkan merupakan kitab-kitab yang berisi pembaharuan. Lebih lanjut baca Mohammad Damami, *Akar Gerakan Muhamadiyyah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 81-86.

d) Menerbitkan serta membantoe terbitnya kitab2 sebaran, kitab choetbah, surat kabar, semoeanya itoe jang moeat ilmoe agama Islam, ilmoe ketertiban tjara Islam dan I'tikad tjara Islam; segala sesoeatoenya itoe akan menjampaikan maksoednya, tetapi sekali-kali tiada boleh menjalahi oendang2 tanah disini dan tiada boleh melanggar keamanan oemoem ataoe ketertiban.[22]

Pada awal berdirinya, Muhammadiyah merupakan kelompok kecil yang sangat kontras dengan penduduk Jawa. Awalnya, KH. Ahmad Dahlan menekankan usahanya dengan menginsafkan beberapa orang keluarganya dan teman-teman sejawatnya di Yogyakarta, dengan menyebarkan cara berpikir baru melalui pengajian dan ceramah agama. Langkah awalnya untuk mengadakan pembaharuan kemasyarakat ini dilakukan dengan mengadakan pembaharuan arah kiblat di Masjid Kesultanan Yogyakarta dan mengajarkan masyarakat sikap hidup sosial seperti gotong royong, menyantuni fakir miskin, anak yatim, tolong menolong dan lainnya.[23]

Kegiatan ini juga dilakukan terhadap para anggota Budi Utomo dan Sarekat Islam sehingga KH. Ahmad Dahlan diangkat sebagai penasihat masalah-masalah agama[24]. Hasrat tersebut ditambah dengan dorongan saran yang disampaikan murid-muridnya dan anggota Budi Utomo untuk mendirikan suatu

[22] Statuten Muhamadiyyah Gouvernementtsbesluit 22 Agustus 1914 no. 81 dari naskah sejarah Muhamadiyyah dalam Syaifullah dalam " Muhamadiyyah dan Islam di Indonesia, Studi Akhir pendudukan Jepang dan sampai akhir demokrasi liberal", *Tesis*, Pasca sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1996 dalam lampiran II

[23] Yunus Salam, *KH. Ahmad Dahlan Amal dan perjuangannya* (Yogyakarta:) dan Arbiyah Lubis, "Pemikiran Muhamadiyyah dan Muhammad Abduh (Suatu Studi Perbandingan)", *Disertasi*, Pasca sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1989, hlm. 21-22.

[24] Ahmad Dahlan mendapat pengalaman organisasi dari beberapa organisasi yaitu jami'at al-Khoir, Budi Utomo dan Sarekat Islam. Tahun 1909, beliau menjadi anggota Budi Utomo dan telah menjadi anggota Sarekat Islam. Pada tahun 1915 telah menjadi pengurus Sarekat Islam duduk sebagai Adviseur. Mohammad Damami, *Akar Gerakan*, hlm. 101-102.

organisasi yang bersifat permanen[25]. Sehubungan dengan hal ini Nakamura seperti yang dinukil oleh Jainuri bahwa mungkin Ahmad Dahlan merasakan kedua organisasi tersebut tidak bisa memenuhi kebutuhan akan memajukan dakwah Islam dan pendidikan[26]. Barokah[27] lewat penelitiannya menguraikan ada tujuh hal yang melatarbelakangi berdirinya Muhammadiyah. *Pertama,* pemahaman Kiai Ahmad Dahlan terhadap surat Ali Imron ayat 104. ***Kedua,*** beliau melihat bahwa ulama Islam tidak memegang teguh Al-Qur'an dan as-sunnah dalam pengamalan ritual keagamaan sehingga muncul *takhayul, bid'ah, khurofat,* dan *syirik*. *Ketiga,* lembaga yang ada pada waktu itu tidak efisien dan tidak sesuai dengan perkembangan kehidupan masyarakat. *Keempat,* kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan yang menimpa rakyat Indonesia, terutama umat Islam yang bermata pencaharian sebagai buruh dan petani. *Kelima,* aktivitas Kristenisasi (misi Katolik dan Zending Protestan) yang sudah giat beroperasi sejak awal abad ke-19. *Keenam,* mayoritas umat Islam hidup dalam fanatisme sempit, bertaqlid buta, serta berpikir secara dogmatis. Dan *ketujuh,* pengaruh ide tentang gerakan pembaruan Islam dari Timur Tengah yang dipelopori oleh Ibnu Taymiyyah, Muhammad bin Abdul Wahab, Jamaluddin al-Afghoni, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridho.

Sedang Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban meninjau latar belakang berdirinya Muhamadiyyah dalam dua faktor utama yaitu Faktor Subyektif dan Obyektif (internal dan eksternal). Faktor subyektifnya adalah tergeraknya sikap

---

[25] Proses pendirian Muhamdiyyah ini dideskrepsikan dengan cukup lengkap oleh Syaifullah dalam " Muhamadiyyah dan Islam di Indonesia, Studi Akhir pendudukan Jepang dan Sampai akhir demokrasi liberal", *Tesis*, Pasca sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1996, hlm. 40-145.

[26] Ahmad Jainuri, *Muhamadiyah Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad kedua Puluh*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu,tth.), hlm. 35.

[27] Syarifah Husna Barokah, "Pimpinan Pusat Muhamadiyyah di Bawah kepemimpinan Ahmad Syafi'i Ma'arif periode 1998-2003", *Skripsi*, Jurusan Sejarah UNS Solo, 2003, hlm. 32-35.

setelah memahamami surat Ali Imron ayat 34: *"Dan hendaklah ada diantara kamu sekalian, segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh yang makruf dan mencegah yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung".* Memahami ayat ini, KH. A. Dahlan tergerak hatinya untuk mendirikan sebuah perkumpulan, organisasi atau organisasi yang tertata yang tugasnya hidmat melaksanakan misi dakwah Islam *amar ma'ruf nahi munkar* di tengah-tengah masyarakat luas. Sedang, faktor obyektif internal yakni penyebab yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat Islam Indonesia yaitu: ***Pertama***, ketidakmurnian amalan Islam akibat tidak dijadikanya al-Qur'an dan sunah sebagai satu-satunya rujukan oleh sebagaian besar umat Islam. ***Kedua***, lembaga pendidikan yang dimiliki umat Islam belum mampu menyiapkan generasi yang siap mengemban misi selaku khalifah di bumi. Sedang Faktor obyektif eksternalnya adalah Meningkatnya gerakan kristenisasi di tengah masyarakat Indonesia, penetrasi bangsa-bangsa eropa, terutama bangsa Belanda ke Indonesia dan pengaruh dari pembaharuan yang terjadi di dunia Islam. Hal senada tentang latar belakang di dirikannya Muhamadiyyah juga dikatakan oleh Delier Noer, H.A. Mukti Ali, Arbiyah Lubis, Munir Mulkhan, dan lainnya.[28]

Adapun tokoh yang pertama menjadi pengurus Pimpinan Pusat adalah KH. Ahmad Dahlan, Abdullah Siraj, Haji Abdurrahman, Hadji Sarkawi, Haji Muhammad, R.H. Djaelani, Haji Anis, Haji Muhammad Pakih. Proses selanjutnya setelah deklarasi pendirian, KH. Ahmad dahlan mengajukan surat permohonan *Recht Persoon* (Badan hukum) kepada Gubernur Jenderal belanda di Jakarta. Permohonan ini baru dikabulkan

[28] Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhamadiyyah sebagai gerakan Islam*, (Yogyakarta: Citra Karya Mandiri, 2005), hlm.100-106. Pemikiran senada tentang Faktor yang melatar belakangi Muhamadiyyah ini juga ditulis oleh Mukti Ali, *Metode Memahami*, Delier Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 84-88 dan Sutrisno Kutoyo, *Kyai Ahmad Dahlan dan Persyarikatan Muhamadiyyah* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), hlm. 5-53 dan lainnya.

pada tanggal 22 Agustus 1914 dengan surat ketetapan Gouvernement Besluit No. 81 tertanggal 22 Agustus 1814.[29]

Menurut penelitian Ahmad Jainuri, dalam proses mengembangkan Muhamadiyyah ini Ahmad Dahlan sebenarnya telah mempersiapkan kader-kader. Awalnya, beliau mencari dukungan guna merealisir cita-citanya untuk membentuk suatu organisasi, yang dalam makna lain usaha ini lebih bersifat *companies* (mencari taman). Tetapi pasca deklarasi, sifat usahanya ditekankan pada usaha untuk mencari bibit-bibit baru yang dapat mewarisi ide-idenya dan mengembangkan organisasi yang telah didirikan. Untuk mencapai target ini, beliau menggunakan pola pendidikan dan pengajian Lembaga pendidikan yang dibentuk adalah sekolah rakyat yang muridnya terdiri dari laki-laki dan perempuan. Beliau juga mendirikan Standard School Suronatan yang dikhususkan untuk laki-laki, sedang sekolah rakyat kauman dikhususkan untuk wanita yang dikenal dengan nama Pawiyatan wanita Muhamadiyyah.[30]

Pada tahun 1917, daerah operasi Muhamadiyyah mulai meluas didaerah luar Yogyakarta. Muhamadiyyah yang pada awalnya, seperti yang tercantum dalam Anggaran Dasar, aktifitasnya hanya berlaku di Yogyakarta harus diubah maka Ahmad Dahlan mengajukan permohonan izin bagi cabang dan ranting untuk seluruh Jawa yang dikabulkan dengan besluit Pemerintah Hindia Belanda no. 40 tanggal 16 Agustus 1920. Kemudian tanggal 7 Mei 1921 menyusul permohonan izin untuk seluruh Indonesia dan dikabulkan dengan keluarnya Gouvernement Besluit no. 38 tanggal 2 September 1921.[31]

[29] Ahmad Jainuri, *Muhamadiyyah*.,hlm. 35-36.

[30] Ahmad Jainuri, *Muhamadiyyah*.,hlm. 39.

[31] *Ibid*., hlm. 40.

Delier Noer[32]menyebut bahwa tahun 1920 adalah tahun perkembangnnya Muhamadiyyah di luar Yogyakarta. Perkumpulan Islam Nurul Islam di Pekalongan memulai memprakarsasi membuka cabang, begitu juga dengan di daerah Surabaya atas propaganda Fakih Hasyim. Pada tahun 1920-an ini juga berdiri vabag Muhamadiyyah di Srandakan, Wonogiri, imogiri (ketiganya di daerah Yogyakarta), Blora (Jawa tengah), Kepanjen(Jawa Timur). Pada tahun 1922, berdiri juga cabang Surakarta, garut, Jakarta, Purwakarta, Pekalongan, Pekajangan, Banyuwangi. Pada tahun 1925 berdiri pula cabang Kudus, sedang untuk luar pulau jawa yang pertama kali mendirikan cabang adalah Minangkabau, tahiun 1926 berdiri cabang di Padang, Makasar. Trahun 1927, cabang Muhamadiyyah berdiri di Bengkulu, banjarmasin, Amuntai dan seterusnya. Menurut catatan M. Junus Anis, pada tangal 15 januari 1929, Muhamadiyyah sudah memiliki 212 cabang yaitu 45 berada didaerah Yogyakarta dan 167 di luar daerah Yogyakarta. dan memiliki 19.000 anggota..

Meski Muhammadiyah mendapatkan pengakuan hukum dari pemerintah kolonial Belanda, tidak berarti Belanda menyenangi organisasi ini. Bahkan, sifat gerakan Muhammadiyah dicurigai bisa membangkitkan rasa nasionalisme bangsa Indonesia. Karena itu, pemerintah Belanda merasa perlu berhati-hati terhadap gerakan kultural ini. Subsidi yang diberikan pemerintah Belanda tidak membuat Muhammadiyah selalu patuh. Hal ini antara lain terbukti dari sikap Muhammadiyah yang menentang keras udang-undang larangan sekolah liar yang dikeluarkan Belanda (*Wilde School Ordonantie*).

Tetapi walau ada pembatasan dalam ruang geraknya, Muhamadiyyah terus melakukan gerakan kulturalnya untuk melakukan pembaharuan dan aplikasi amal usaha.

[32] Delier Noer, *Gerakan Modern*, hlm.88-89.

Keberhasilan Muhamadiyyah ini bisa dilihat dari perkembangan kepengurusan Muhamadiyyah dan amal usahanya. Hingga data tahun 2000, muhamdiyah memiliki 26 Pimpinan Wilayah (PW), 295 Pimpinan Daerah (PD), 2.461 Pimpinan Cabang (PC), 6.098 Pimpinan Ranting (PR). Sedangkan jumlah Amal Usaha Muhammadiyah adalah:

a) Sekolah Dasar (SD) sebanyak 1.128
b) Sekolah Menengah Pertama (SMP) sebanyak 1.179
c) Sekolah Menengah Umum (SMU) sebanyak 509
d) Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) sebanyak 249
e) Madrasah Diniyah/Ibtidaiyah (MD/MI) sebanyak 1.768
f) Madrasah Tsanawiyah (MTs) sebanyak 534
g) Pondok Pesantren sebanyak 55
h) Universitas sebanyak 32
i) Sekolah Tinggi sebanyak 52
j) Akademi sebanyak 45
k) Politeknik sebanyak 3
l) Rumah Sakit/Poliklinik sejumlah 312
m) Panti Asuhan dan Santunan sejumlah 240
n) Bank Perkreditan Rakyat (BPR) sebanyak 19
o) Baitul Tamwil (BTM) sebanyak 190
p) Koperasi sebanyak 808[33]

Kini Muhammdiyah mempunyai sejumlah majelis, biro, dan organisasi otonom. Majelis itu adalah Majelis Tabligh, Majelis Tarjih, Majelis Pembina Kesejahteraan Umat (PKU), Majelis Penidikan dan Pengajaran, Majelis Pustaka, Majelis Ekonomi, dan Majelis Wakaf dan Kesejahteraan. Biro organisaniya adalah Biro Kader, Biro Organisasi, dan Biro Hubungan Luar

[33] lihat dalam www.muhamadiyyah.or.id

Negeri. Sedangkan organisasi otonom Muhammadiyah adalah Aisyiah, Nasyiatul Aisyiyah (NA) untuk Pemudi, Ikatan Pelajar Muhaamdiyah (IPM) yang kemudian berubah dengan nama Ikatan remaja Muhamadiyyah (IRM), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Pemuda Muhammadiyah, Ikatan Sarjana Muhammadiyah, Ikatan Guru Muhammdiyah, dan Ikatan Seni Budayawan Muhammadiyah.[34]

Meski menyatakan diri sebagai organsisasi non-politik, Muhammadiyah tidak sama sekali menyeterilkan diri aktivitas politik. Muhammadiyah tidak melarang anggotanya untuk masuk partai politik --K.H. Ahmad Dahlan sendiri adalah anggota Syarekat Islam. Selama kurun 1945-1959, Muhammadiyah ikut menggagas pendirian dan menjadi anggota istimewa Partai Masyumi. Pada tahun 1968, Muhammadiyah kembali memfasilitasi pendirian Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Hiruk-pikuk perpolitikan tahun 1998, kembali menggoda Muhammadiyah untuk ambil bagian. Sidang Tanwir 1998 di Semarang memberikan amanat kepada PP Muhammadiyah agar melakukan ijtihad (terobosan) politik untuk mendirikan partai politik. Sebagai tindak lanjutnya, Sidang pleno Pengurus Pusat (PP) Muhammadiyah pada 22 Agustus 1998 memberikan izin kepada M. Amien Rais untuk melepaskan jabatan sebagai ketua PP Muhammadiyah dan selanjutnya memimpin Partai Amanat Nasional (PAN)[35].

Salah satu bagian penting dalam gerakan Muhamadiyyah untuk mewujudkannya sebagai organisasi pembaharu adalah adanya lembaga Majlis Tarjih yakni sebuah lembaga yang secara khusus menangani penelitian hukum Islam. Berikut ini

[34] *Ibid.*

[35] baca lebih lanjut dalam Nur Achmad dan Pramono U. Tanthowi (ed), *Muhamadiyah Digugat*, *Reposisi Di Tengah Indonesia yang Berubah* (Jakarta: Kompas, 2000) pada bagian kedua buku tersebut tentang Muhamadiyyah dan Wacana Sosial Politik.

penjelasan secara khusus tentang Majlis Tarjih yang kemudian dirubah menjadi Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MT-PPI).

2. Sejarah, kedudukan dan Tugas MT-PPI.

Sejak awal berdirinya Muhammadiyah dikenal sebagai organisasi sosial keagamaan yang berorientasi pada *tajdid* (pembaharuan). Pembaharuan yang dimaksudkan Muhamadiyyah mengenai dua sasaran yaitu ; *pertama*, pembaharuan dalam arti mengembalikan kepada keasliannya dan kemurniannya jika berkaitan dengan prinsip perjuangan yang sifatnya tetap dan tidak berubah. *Kedua* pembaharuan dalam arti modernisasi. Sehingga sasaran dari arti yang kedua ini meliputi pembaharuan terhadap metode, sistem, tehnik, strategi, taktik perjuangan dan lain-lain yang sifatnya berubah disesuaikan dengan situasi dan kondisi[36]. Pembahruan Muhamadiyyah ini meliputi bidang keagamaan seperti pembetulah arah kiblat, salat Ied di lapangan dan lainnya, bidang pendidikan dengan mendirikan lembaga pendidikan formal dan bidang kemasyarakat rumah sakit, rumah yatim piatu dan lainnya.

Dalam kaitanya dengan pembaharuan bidang agama dan menyelesaikan persoalan hukum kontemporer ini dibentuklah sebuah Majlis yang disebut dengan Majlis Tarjih Muhamadiyyah. Secara bahasa maksud Majlis Tarjih adalah komite pencari pendapat terkuat. Majlis Tarjih merupakan lembaga dibawah PP Muhamadiyyah yang ditugasi untuk melakukan penelitian dalam bidang ilmu agama dan hukum Islam serta mendampingi pimpinan persyarikatan dalam memimpin anggota dalam

[36] Asmuni Abdurahman, "Muhamadiyyah dan Tajdid di Bidang keagamaan, Pendidikan dan Kemasyarakatan" dalam Tim UMM, *Muhamadiyyah*, *Sejarah*, *Pemikiran dan Amal Usaha* (Malang, UMM Press-Tiara Wacana Yogya, 1990), hlm. 118. Baca juga dalam bukunya: *Manhaj Tarjih Muhamadiyyah*, *Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 285-287.

mengamalkan hukum Islam. Kesemuanya dilakukan dengan model *ijtihad jama'i,* yakni membicarakan masalah hokum dengan sekelompok ahli mencari dalil-dalil yang dipandang paling kuat untuk dijadikan dalam memutuskan suatu masalah hokum.[37]

Tokoh yang pertama kali mengusulkan perlunya membentuk suatu wadah khusus yang menangani dan mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam, yang nantinya dibuat pedoman bagi warga Muhammadiyah pada khususnya dan masyarakat Islam Indonesia adalah KH. Mas Mansur. KH. Mas Mansur saat itu menjabat sebagai konsul Muhammadiyah di daerah Surabaya dan pada saat itu pimpinan pusat Muhammadiyah dipegang KH Ibrahim. Usulan tersebut disampaikan pada Mu'tamar XVI pada tahun 1927 di Pekalongan Jawa Tengah.[38] Adapun alasan yang melatarbelakangi Mas Mansur adalah rasa khawatir akan percekcokan dan perpecahan dalam kalangan Muhamadiyyah tentang masalah-masalah agama, disamping juga khawatir akan timbul penyelewengan-penyelewengan dikalangan Muhamadiyyah dari batas-batas hukum agama karena terdorong kebesaran lahiriyyah dengan melupakan tujuan pokok. Karenanya, keberadaan ulama sangat diperlukan dalam tubuh Muhammadiyah untuk mengawasi gerak langkah perjuangannya agar tidak menyimpang apalagi bertentangan dengan al-Qur'an dan as-sunnah[39].

Terlepas dari alasan-alasan yang melatarbelakanginya, ide Mas Mansur mengenai pendirian lembaga khusus tersebut diterima dan disetujui adanya pendirian lembaga dengan nama Majlis Tarjih. Keputusan ini kemudian disahkan pada Mu'tamar

[37] Baca Tim PP Muhamadiyyah, *Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 2* , hlm. 212-218 dan *Jilid 3* hlm. 225-235.

[38] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, hlm. 95 dan Ahmad Jainuri, *Muhamadiyyah*, hlm. 48.

[39] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, dan Ahmad Jainuri, *Muhamadiyyah*, hlm. 48

Muhammadiyah XVII pada tahun 1928 di Yogyakarta, sekaligus menunjuk KH Mas Mansur sebagai ketua oleh panitia perumus.[40)] Adapun susunan pengurus Majlis Tarjih periode awal ini adalah sebagai berikut:

a) KH Mas Mansur (sebagai ketua)
b) KH. R. Hadjid (sebagai wakil ketua)
c) H. M Aslam Zainudin (sebagai sekretaris)
d) H. Jazari Hasyim (sebagai wakil sekretaris)
e) KH. Baidawi, KH. Hanad, KH. Wasil, KH. Falil dll (sebagai anggota)

Fungsi utama Majlis ini adalah meneliti hukum Islam untuk mendapatkan kemurnian, memberikan pertimbangan kepada pimpinan persyarikatan guna menentukan pelaksanaan ajaran dan hukum Islam kepada anggotanya. Tugas dan Kwajiban Majlis Tarjih adalah menimbang dan memilih dari segala yang diperselisihkan dikalangan Muhamadiyyah dan dan menentukan mana yang lebih kuat dan berdalil benar dari al-Qur'an dan Hadis. Putusan Majlis Tarjih ini dimaksudkan untuk menjaga jangan sampai menimbulkan percekcokan dan perselesihan tentang masalah agama.[41]

Obyek penelitian Majlis Tarjih mencakup dua hal yaitu masalah *khilafiyyah* yang hukumnya diperselisihkan oleh ulama-ulama mazhab dan masalah-masalah yang belum ada hukumnya yang merupakan persoalan yang baru muncul.[42] Pada awal

[40)] Panitia perumus saat itu di antaranya: KH. Mas Mansur (Surabaya), A.R. Sutan Mansur (Maninjau, Sumatera Barat), H. Muchtar (Yogyakarta), H.A. Mukti (Kudus), Kanto Sudarmo (Betawi, Jakarta), M. Kusni dan M.A. Yunus Anis (Yogyakarta) lihat Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam* , hlm. 95-96.

[41] Baca Tim PP Muhamadiyyah, *Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 2* , hlm. 212-218 dan *Jilid 3* hlm. 225-235 dan *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhamadiyyah* , cet 3 hlm. 371-372

[42] Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhamadiyyah* , hlm. 144.

berdirinya, lembaga ini lebih banyak mencurahkan perhatian pada persoalan-persoalan *khilafiyah* dalam masalah ibadah. Sampai tahun 1953 Majlis Tarjih baru membahas dan mengkaji persoalan-persoalan khilafiyah dan beberapa masalah praktis yang berhubungan dengan warga Muhammadiyah. Pada tahun 1954-1955 pokok bahasanya mulai berkembang yaitu mengkaji sumber ajaran Islam secara global, yang sebenarnya telah dirintis sejak tahun 1935. Sejak tahun 1960 dalam muktamar Muhammadiyah di Pekalongan, sesuai perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia, Majlis Tarjih mulai membahas berbagai persoalan hukum kontemporer baik yang telah dibahas oleh ulama fikih klasik maupun yang sama sekali belum terjadi dan belum dibahas di zaman klasik. Misalnya masalah pembatasan kelahiran, perburuhan dan hak milik. Sejak tahun 1968-1989 pembahasan Majlis Tarjih Muhammadiyah mulai terpusat pada berbagai persoalan kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan persoalan sosial seperti transplantasi organ tubuh, asuransi, operasi plastik, aborsi, KB, bayi tabung dll.[43]

Sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan ilmu dan teknologi, sejak Mu'tamar di Banda Aceh tahun 1995. Majlis Tarjih disempurnakan dengan nama Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Dalam perkembangannya, Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam tersebut, pada tahun 2000 banyak menghasilkan keputusan-keputusan musyawarah nasional tarjih XXIV yang menyangkut tentang kaidah-kaidah pokok Majlis Tarjih Pengembangan Pemikiran Islam, tuntutan manasik haji, thaharoh, tuntunan Ramadhan, zakat fitrah serta zakat mal, tuntutan keluarga sakinah dan masalah keagamaan kontemporer (seperti penanggulangan HIV dan penyalahgunaan narkoba HAM dan perdagangan saham atau valas), tafsir al-

[43] baca Arbiyah Lubis, *ibid*., p. 144-149, PP Muhamadiyyah, *Fatwa-fatwa Tarjih*, *Tanya Jawab Agama Jilid 1-5* dan *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhamadiyyah*, hlm. 303-314 dan Asymuni Abdurrahaman, *Manhaj Tarjih*, hlm. 273-305.

Qur'an tematik tentang hubungan sosial antar umat beragama, strategi gerakan tajdid dan pengembangan pemikiran Islam.[44]

Dalam Muhammadiyah, tarjih merupakan salah satu metode penetapan hukum dalam upaya untuk menghindarkan *taqlid* buta terhadap salah satu mazhab. Untuk itu langkah Majlis Tarjih tersebut dapat dikatakan membawa angin segar "pembaharuan" dalam masalah-masalah hukum. Walaupun dalam hal ini Muhammadiyah masih terpengaruh oleh pemikiran M. Abduh dan Rasyid Ridlo dengan sistem *Fiqh Muqoron*-nya yakni Fikih perbandingan mazhab serta selogan "pintu ijtihad tetap terbuka" sepanjang masa.[45]

Secara resmi sesuai dengan hasil keputusan Musyawarah Nasional Tarjih XXIV, tentang kaidah pokok Manhaj Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Pengertian Ijtihad dalam Manhaj Ijtihad Hukum di Muhammadiyah adalah mencurahkan segenap kemampuan berpikir dalam menggali dan merumuskan hukum syar'i yang bersifat *dzanni* dengan menggunakan metode tertentu yang dilakukan oleh yang berkompeten baik secara metodologis maupun permasalahan. Sedangkan posisi dan fungsi ijtihad bukan sebagai sumber hukum melainkan sebagai metode penetapan hukum, yang artinya adalah ijtihad sebagai metode untuk merumuskan ketetapan-ketetapan hukum yang belum terumuskan dalam al-Qur'an dan as-sunnah.[46]

---

[44] Baca Muhammad Malik, Hubungan Antar Agama Dalam Pemikiran Keagamaan Muhamadiyyah 1980-2000, *Tesis*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, Fifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, bab V, Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta, UII Press, 2002), hlm. 175-178 dan lampiran 2 yang menukil tentang Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Hasil Munas Tarjih Jakarta, 5-7 Juli 2000 serta baca juga Kaidah Pokok Manhaj Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Hasil keputusan Munas Tarjih di Malang tanggal 29-31 januari 2000.

[45] Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhamadiyyah*, hlm. 276-280..

[46] Lihat hasil Munas Tarjih di Malang bab III point. A dan B

Adapun ruang lingkup ijtihad menurut Majlis Tarjih Muhammadiyah bila diklasifikasikan ada dua macam. Pertama; masalah-masalah yang terdapat dalam dalil-dalil *zanni* dan yang kedua; masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam al-Qur'an dan as-sunnah.[47] Dalam ijtihadnya, Muhammadiyah tidak mengikatkan dirinya kepada suatu imam mazhab tertentu, tetapi terikat dengan sumber yang digunakan oleh mereka. Hasil keputusan MT-PPI bersifat nisebi, toleran dan terbuka. Arti nisbi bahwa keputusannya tidak dianggap sebagai kebenaran mutlak, maksud toleran bahwa pendapat yang berbeda dengan keputusan MT-PPI tidak dianggap sebagai pendapat yang salah dan maksud toleran bahwa MT-PPI menerima kritik konstruktif terhadap hasil keputusan MT-PPI.[48]

Lajnah Tarjih ini dibentuk dari tingkat pusat, tingkat wilayah dan tingkat daerah. Lajnah Tarjih mengadakan muktamar yang dihadiri anggotanya Lajnah Tarjih Wilayah Seluruh Indonesia yang keputusannya berlaku untuk seluruh wilayah. Sedang musyawarah tarjih tingkat wilayah dan daerah, keputusannya hanya berlaku untuk wilayah dan daerah tersebut. Keputusan itu berlaku setelah di-*tanfid*-kan oleh Muhamadiyyah pada masing-masing tingkat. Keputusan Muktamar di-*tanfid*-kan oleh PP Muhamadiyyah sedang keputusan hasil Musyawarah Tarjih Wilayah atau daerah oleh pimpinan Wilayah atau Daerah Muhamadiyyah tersebut.[49]

3. Metode dalam pemecahan masalah-masalah kontemporer

Melihat permasalahan yang semakin kompleks, dalam perkembangannya MT-PPI melakukan penyempurnaan-penyempurnaan kaidah tarjih (dari kaidah tarjih tahun 1928

[47] Lihat hasil Munas Tarjih di Malang bab III point. C

[48] *Ibid*., bab V

[49] PP Muhamadiyyah, *Fatwa., jilid 2* , hlm. 217-218.

ke tahun 1971 hingga kaidah tarjih yang paling baru). Adapun pedoman MT-PPI secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua: *manhaj* ijtihad hukum dan *manhaj* pengembangan pemikiran Islam.[50] Dalam melaksanakan ijtihad MT-PPI Muhammadiyah menggunakan metode pendekatan dan teknik. Berdasarkan keputusan munas tarjih XXIV di Malang dan Munas Tarjih di Jakarta, yaitu:

a. Metode ijtihad MT-PPI yang dipakai adalah

1) *Bayani* (semantik) yaitu metode yang menggunakan pendekatan kebahasaan.

2) *Ta'lili* (rasionalistik) yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan dengan pendekatan berpikir logis (nalar).

3) *Istishlahi* (filosofis) yaitu metode Istinbat hukum dengan pendekatan kemaslahatan.[51]

b. Pendekatan MT-PPI dalam berijtihad adalah pendekatan:

1) *at-Tafsir al ijtima al muasi* (hermeneutik)

2) *at Tarikhiyah* (historis)

3) *as Susiulujiyah* (sosiologis)

4) *al-Antrobulujiyyah* (antropologis).[52]

c. Teknik yang digunakan dalam menetapkan hukum

1) *Ijma'*. Dalam Majlis Tarjih ijma' yang diterima adalah ijma' dimasa sahabat, sedangkan ijma' setelah masa itu tidak diterima.

---

[50] Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad*, hlm., 175 dan lampiran 2 yang menukil tentang Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Hasil Munas Tarjih Jakarta, 5-7 Juli 2000 serta baca juga Kaidah Pokok Manhaj Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Hasil keputusan Munas Tarjih di Malang tanggal 29-31 januari 2000.

[51] Lihat hasil Munas Tarjih Malang point D.1 dan Munas Tarjih Jakarta point E.1

[52] Lihat hasil Munas Tarjih Malang point D.2 dan Munas Tarjih Jakarta point E.2

2) *Qiyas* yang penggunaannya sangat dibatasi dan hanya dalam bidang non-ibadah atau hanya menyangkut masalah-masalah *al-umur al-duniawiyah*]
3) *Masalih mursalah*. Maslahah mursalah ini dijadikan dasar penetapan hukum jika tidak bertentangan dengan apa yang ditetapkan oleh nas atau maqasid asy-syari'ah.
4) '*Urf. 'Urf* digunakan digunakan karena hukum tidak lepas dari faktor kebiasaan masyarakat dan '*urf* ini digunakan apabila tidak bertentangan dengan nas yang ada.[53]

Dan apabila terjadi pertentangan beberapa dalil yang masing-masing menunjukkan ketentuan hukum yang berbeda-beda (*taarud al-adillah*), langkah-langkah yang ditempuh MT-PPI dengan urutan cara-cara sebagai berikut:

Al-Jam'u al-Taufiq yaitu menerima sesuatu semua dalil yang walaupun secara eksplisit terdapat pertentangan. Sedangkan untuk kebutuhan praktis, MT-PPI mempersilahkan umatnya untuk memilih salah satu dalil tersebut.

1) *At-Tarjih* yaitu memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah.
2) *Al-Naskh* yaitu mengamalkan dalil yang muncul lebih akhir
3) *Al-Tawaqquf* yaitu menghentikan penelitian terhadap dalil yang dipakai dengan cara mencari dalil baru.[54]

[53] Lihat hasil Munas Tarjih Malang point D.3 dan Munas Tarjih Jakarta point E.3

[54] Lihat hasil Munas Tarjih Malang point E dan Munas Tarjih Jakarta point F

Metode tarjih terhadap nash yang dilakukan MT-PPI dengan memperhatikan beberapa segi:

1) Segi sanad, ini dilakukan dengan memperhatikan kualitas dan kuantitas rawi, bentuk dan sifat perawinya serta sighat penerimaan dan pemberian hadis (sighat tahammul wa al-ada')
2) Segi matan, ini dilakukan dengan memperhatikan: ***pertama,*** Matan yang menggunakan sighat an-nahyu (formula larangan) lebih diutamakan daripada matan yang menggunakan sighat al-amr (formula perintah). ***Kedua,*** Matan yang menggunakan sighat khusus lebih diutamakan atas matan yang digunakan sighat umum
3) Segi materi hukum
4) segi eksternal.[55]

Dalam hal pengembangan pemikiran Islam, MT-PPI berprinsip sebagai berikut:

1) Konservatif (*al-mukhafazah*) yaitu upaya pelestarian nilai-nilai dasar yang termuat dalam wahyu untuk menyelesaikan permasalahan yang muncul. Pelestarian ini dapat dilakukan dengan cara pemurnian (*purification*) ajaran Islam. Ruang lingkup pelestarian adalah bidang akidah dan ibadah mahdhah.
2) Inovatif (*al tahdits*) yaitu upaya penyempurnaan ajaran Islam guna memenuhi tuntutan spiritual masyarakat Islam sesuai dengan perkembangan sosialnya. Penyempurnaan ini dilakukan dengan cara reaktualisasi, reinterpretasi, dan revitalisasi ajaran Islam.

[55] Lihat hasil Munas Tarjih di Jakarta point G. Dalam Munas Tarjih di Malang tidak ada point 3 dan 4

3) Kreasi (*al-ibtikar*) yaitu penciptaan rumusan pemikiran Islam secara kreatif, konstruktif dalam menyahuti permasalahan aktual. Kreasi ini dilakukan dengan cara menerima nilai-nilai luar Islam dengan penyesuaian seperlunya (adaptif). Atau dengan penyerapan nilai dan elemen luar dengan penyaringan secukupnya (selektif).[56]

Sedang kerangka metodologi pengembangan pemikiran Islam menurut Munas Tarjih di Jakarta adalah dengan menggunakan tiga macam pendekatan *bayani, burhani, dan irfani*. Pendekatan *bayani* adalah pendekatan untuk memahami dan menganalisis teks guna mendapatkan makna yang dikandungnya atau dikehendaki lafadz. Pendekatan *burhani* adalah pendekatan rasional argumentatif yaitu pendekatan yang didasarkan pada kekuatan rasio melalui instrument logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dll,) dan metode diskursif (bathini). Sedang pendekatan *Irfani* adalah pendekatan dan pemahaman yang bertumpu pada pengalaman bathin (*al-dzauq), qolb, wijdan, basyiroh* dan intuisi dengan metode *kasyfi* dan *ikhtisyafi*.[57] Tiga pendekatan tersebut merupakan penyempurnaan dari tiga jalur ijtihad Muhammadiyah sebelumnya, yaitu *ijtihad bayani, ijtihad al-qiyasi dan ijtihad istishlahi* yang diputsuakan dalam Munas Tarjih Tarjih ke-XXIV di Malang.

[56] Lihat hasil Munas Tarjih di Malang bab IV. Dalam Munas Tarjih di Jakarta untuk point 1 menggunakan bahasa al-mura'at (konservasi).

[57] Penjelasan lebih lanjut bisa dibaca dalam keputusan Munas Tarjih Jakarta 5-7 Juli 2000, bab III tentang Manhaj Pengembangan Pemikiran Islam yang berisi tentang asumsi dasar, prinsip, metodologi, pendekatan dan operasionalisasi dari pengembangan pemikiran Islam.

C. NU dalam konteks penemuan dan pembaharuan hukum Islam

1. Latar Belakang, Masa Formatif dan Perkembangan NU

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai jam'iyyah sekaligus gerakan dakwah *diniyyah* (keagamaan) dan *ijtima'iyyah* (kemasyarakatan) adalah wadah bagi ulama dan pengikut-pengikutnya yang didirikan pada tanggal 16 Rajab 1344 H yang bertepatan dengan 31 Januari 1926. Ada beberapa penyebab lahirnya organisasi ini yaitu:[58] pertama, adanya perjuangan untuk revolusi kemerdekaan Indonesia yang dilakukan secara sendiri-sendiri. Perjuangan ini dirasakan tidak efektif karena mudah sekali dipatahkan dan diadu domba, sehingga muncul adanya pemikiran untuk menyatukan proses perjuangan ini. Kiai Muhammad Dahlan menjelaskan bahwa perjuangan anti penjajah merupakan asal usul NU. Hal serupa juga ditulis oleh Choirul Anam bahwa tujuan melawan penjajah ini tampak implisit bila menyimak jawaban Kiai Wahab mengenai masalah kemerdekaan sehari sebelum lahirnya Nu tahun 1926: "*tentu, itu syarat nomor satu, umat Islam menuju ke jalan itu, umat Islam kita tidak leluasa sebelum negara kita merdeka*". Kemudian Wahab menyatakan: "*Ini bisa menghancurkan bangunan perang, kita jangan putus asa, kita harus yakin tercapai negeri merdeka*". Perjuangan kemerdekaan ini kemudian diorganisir secara lebih baik lewat laskar Hisbullah dan Sabilillah bahkan KH. Hasyim Asy'ari, pendiri dan sekaligus Rois Amm PBNU pernah menyerukan komando perang jihad yang diikuti oleh seluruh warga NU. Kedua, Respon terhadap gerakan keagamaan yang

[58] Baca lebih jauh tentang hal ini dalam M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' dan Islam di Indonesia*, *Pendekatan Fikih Dalam Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1994),p. 38-62 Ridwan, *Paradigma Politik NU*, *Relasi Sunni NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Stain Purwokerto Press, 2004), hlm. 169-187 dan Delier Noer, *Gerakan Modern*, hlm.241-254.

terjadi di Arab Saudi yakni gerakan Wahabiyyah dibawah Ibnu Sa'ud yang melakukan pembersihan dan praktek ibadah menurut paham Wahabi. Maka para ulama mengirimkan delegasi kepada raja Saudi yang baru itu, diantaranya mengenai kemerdekaan bermazhab, diizinkanya kitab-kitab ahli sunah seperi karya Imam al-Ghozali, Imam Sanusi dll., diramaikanya tempat-tempat bersejarah, kepastian tarip naik haji, penjelasan mengenai hukum yang berlaku di Hijaz dan lainya. Didorong oleh minatnya yang gigih untuk menciptakan kebebsan bermazhab serta peduli terhadap pelestarian warisan peradaban, maka kalangan pesantren terpaksa membuat delegasi sendiri yang dinamai dengan Komite Hejaz, yang diketuai oleh KH Wahab Hasbullah. Permintaan pertama tentang pernghargaan terhadap pluralitas mazhab itu yang dikabulkan oleh Raja Ibnu Saud. Ini menunjukkan bahwa NU juga merespon gerakan keagamaan internasional untuk menghormati pluralitas keagamaan.[59] Ketiga, Adanya upaya untuk menyebarkan dan memperjuangkan gerakan ahli sunah berjamaah di Indonesia yang berhadapan dengan gerakan modernis di Indonesia. Hal ini bisa dilihat lewat perdebatan antara Kiai Wahab dengan Achmad Soorkati, guru agama dari Sudan, Pendiri reformasi al-Irsyad di Indonesia dan juga dengan KH. Achmad dahlan, Pendiri Muhamadiyyah. Puncaknya adalah ketiga Konggres Al-Islam tahun 1922 di Cirebon menjadi panggung perdebatan yang keras di mana tuduhan kafir, syirik dan bid'ah terdengar. Pertikaian ini terus berlanjut, kemudian pasca konggres kiai Wahab mengusulkan kepada Kiai Hasyim untuk membuat sebuah gerakan yang mewakili para Ulama. Awalnya Kiai Hasyim menolaknya, tetapi dua tahun kemudian menyetujuinya ketika terjadi perubahan besar di Timur Tengah yaitu berkaitan dengan persoalan penghapusan khalifah di Turki dan serbuan kaum Wahabi ke

[59] Baca dalam Faishol Ismail, *Pijar-pijar Islam, Pergumulan Kultur dan Stuktur*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 176-177 dan M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, hlm.. 55-60.

Makkah.[60] Keempat, Mengorganisir gerakan yang berserakan yaitu pertama, *Nahdlatul Wathon (*kebangkitan tanah air) yang didirikan pada tahun 1814 dan mendapat pengakuan badan hukum pada tahun 1916 yakni sebuah organisasi yang bergerak dibidang dakwah dan pendidikan serta menyelenggarakan kursus-kursus kepemimpinan, administrasi dan organisasi. Kedua, *Nahdhotut Tujjar*, Kebangkitan Usahawan, yang didikan pada tahun 1918 yakni sebuah koperasi pedagang yang modal dan sahamnya ditanggung oleh 45 orang, dan *Tashwirul Afkar*, gerakan pemikiran, yang didirikan di daerah Ampel pada akhir tahun 1918.[61]

Pada tahun 1928, NU menetapkan anggaran dasarnya yang menetapkan tujuannya untuk mempromisikan Islam ahli sunah wal jamaah dan mengerjakan usaha yang menjadikan kemaslahatan agama Islam, kemajuan bangsa dan ketinggian harkat dan martabat manusia serta memeriksa kitab-kirab yang sesuai dengan ajaran Ahli Sunah. Anggaran dasar Nu mengalami beberapa kali perubahan antara lain tahun 1961 dan 1979, tetapi tetap pada kerangka acuan Ahli Sunah Wal Jamaah.[62]

Paham keagamaan Nahdlatul Ulama telah ditentukan secara komprehensip. NU menganut faham Ahlussunah wal Jama'ah, sebuah pola pikir yang mengambil jalan tengah antara ekstrem *aqli* (rasionalis) dengan kaum ekstem *naqli* (skripturalis). Karena itu sumber pemikiran bagi NU tidak hanya Al-Qur'an, Sunah, tetapi juga menggunakan kemampuan akal ditambah dengan realitas empirik. Cara berpikir semacam itu dirujuk dari pemikir terdahulu seperti Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi dalam bidang teologi Kemudian dalam bidang fikih

[60] Faishol Ismail, *Pijar*, hlm. 169-171.

[61] M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, hlm. 38-45 dan Andree Feillard, *NU Vis-à-vis Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1995), hlm. 7-10

[62] *Ibid*., hlm. 68-69

mengikuti empat Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Sementara dalam bidang tasawuf, mengembangkan metode Al-Ghazali dan Junaid Al-Baghdadi, yang mengintegrasikan antara tasawuf dengan syariat.[63]

Sedang sikap kemasyarakatan, didasarkan pada pemahaman atas prinsip ahlussunah wal jamaah, baik dalam bidang teologi, fikih dan tasawuf, serta pengalaman empirik bangsa Indonesia ini, maka NU merumuskan sikap kemasyarakatannya sebagai berikut ini:

a) *Tawassuth*, yaitu sikap moderat yang berpijak pada prinsip keadilan serta berusaha menghindari segala bentuk sikap *tatharuf* (ekstrim), baik dalam bidang agama maupun politik, karena sikap tersebut mengarah pada kekerasan dan disintegrasi.
b) *Tasamuh*, yaitu siakap toleran yang berintikan penghargaan terhadap perbedaan pandangan dan kemajemukan identitas budaya masyarakat. Karena hanya dengan sikap tasamuh itu rasa saling percaya dan solidaritas bisa ditegakkan, dan ini merpakan inti hidup berbangsa.
c) *Tawazun*, selalu berusaha menciptakan keseimbangan hubungan antara sesama umat manusia dengan Allah SWT, antara akal dan wahyu dan antara, individu dan kolektivitas. Dengan sikap tawazun ini harmoni dlam kehidupan baik pikiran maupun tindakan bisa terwujud.[64]

Dilihat dari sejarah perkembangannya, grafik pertumbuhan cabang-cabang yang berdiri didaerah baik di Jawa maupun luar Jawa setiap tahunnya menunjukkan kenaikan. Indikator

[63] Baca lebih lanjut dalam M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, hlm. 74-80 pada sub bab Kalam, Fikih dan Tasawuf.

[64] lihat *www.nu.online*

ini dapat dilihat dari penambahan utusan-utusan cabang yang selalu bertambah dari satu muktamar ke muktamar lain. Pada muktamar NU pertama (21-23 September 1926) di surabaya, dihadiri 93 ulama se-Jawa dan Madura, termasuk seorang ulama dari Palembang dan 2 orang dari Kalimantan. Persoalan pokok yang dibicarakan pada muktamar ini adalah persoalan seputar mazhab yakni umat Islam sekarang harus mengikuti salah satu mazhab Fikih yang empat yaitu Hanafi, Hambali, Maliki, dan Syafi'i dalam menjalankan ajaran Islam. Pada muktamar ke-2 (9-11 Oktober 1927) disurabaya dihadiri 146 ulama, serta 242 orang yang terdiri dari pengusaha, petani, dan buruh. Isu utama muktamar ini adalah tuntutan NU kepada pemerintah untuk mengawasi perkawinan anak yang masih dibawah umur dan orang yang menjadi pemnghulu adalah orang yang disetujui oleh ulama setempat dan berpegang pada salah satu mazhab.[65] Selanjutnya pada Muktamar ke-3 (28-30 september 1928) di Surabaya disurabaya dihadiri 260 Ulama dari 35 Cabang NU se-Jawa dan Mudara. Hingga pada muktamar ke-10 di Solo pada tanggbal 18 April 1935, NU sudah memiliki 68 cabang di seluruh Indonesia.[66] Dari tahun 1926-1935 ini, perjalanan NU hanya memposisikan dirinya sebagai organisasi keagamaan murni (*jam'iyyah diniyyah ijtimaiyyah*) dengan diarahkan kepada orientasi perjuangan masalah pendidikan dan dakwah.

Tahun 1936 dalam muktamar ke-XI di Banjarmasin, NU memutuskan bahwa Negara dan tanah air wajib dilestarikan, wajib menurut Fikih. Konsekwensi politik atas status Negara Indonesia ini aktifnya NU dalam gerakan sistematis perjuangan kemerdekaan yang dilakukan secara terbuka. Dengan demikian perjuangan kemerdekanaan dan nasionalisme ini telah melahirkan kiai-kiai yang memipin perjuangan seperti K.

[65] Ridwan, *Paradigma*, hlm. 189-190 dan Andree Feillard, *NU Vis-à-vis*, hlm. 18

[66] Ridwan, *Paradigma*, hlm. *190*

Dahlan, K. Ridwan, K. Mahfudz Shiddiq Kertosono dan lainnya. Gerakan pada tahapan ini menurut Gus Dur dikenal dengan gerakan "politik idealistik".[67]

Langkah kongkrit dari gerakan politik NU adalah bergabungnya NU dalam Majlis Islam 'Ala Indonesia (MIAI) pada tahun 1939. MIAI merupakan organisasi federal dari beberapa organisasi Islam Indonesia untuk menggalang kekuatan umat Islam dalam menghadapi penjajah. Sponsor utama berdirinya MIAI adalah KH. Abdul wahab Hazbullah, dan pertemuan MIAI pada tahun 1937 dihadiri oleh KH. Ahmad Dahlan, KH. Mas Mansur., W. Wondoamiseno. Gerakan MIAI ini diorientasikan pada persoalamn keagamaan dan sekaligus perjuangan politik idealistic (M. Ali haidar, 1998). Ketika Pendudukan Jepang, kebijakan Jepang mengarah kepada tidak senangnya pada gerakan politik, sehingga Jepang membekukan segala herakan politik dan dilarang sama sekali. Salah satu tindakan yang dilakukan oleh Jepang adalah membuat federasi Islam baru untuk mengganti MIAI dengan Masyumi (Majlis Syuro Muslimin Indonesia) pada tahun 1943.[68]

Proses perjuangan untuk membela tanah air ini terus dilakukan oleh NU. KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Mahfoedz Siddiq di jebloskan ke penjara karena menyerukan penentangan seikerei untuk menghormat kaisar Jepang. Bulan Oktoner 1945, NU juga membuat keputusan politik bahwa Negara Indonesia adalah Negara yang wajib dibela dari ancaman agresi belanda dan Negara lain. Hal ini kemudian diteruskan dengan Resolusi Jihad oleh rois Akbar KH. Hasyim asy'ari untuk membela tanah air.[69]

---

[67] *Ibid*., hlm.191-192.

[68] *Ibid*., hlm. 192-193 dan M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, hlm. 96.

[69] Baca lebih lanjut dalam bukunya Ridwan, *Paradigma*, bab V sub bab E tentang penetapan Indonesia sebagai Negara Islam (Dar al-Islam) dan Resolusi Jihad Mempertahankan Kemerdekaan Indonesia, hlm. 207-213

Pada tahun 1952, NU resmi menjadi partai politik lewat keputusan Muktamar Palembang. Dari tahun 1952-1973, NU nampak lebih berorientasi kepada perjuangan politik dan meraih posisi struktural. Hal ini menimbulkan keprihatinan pada beberapa Kiai, yang diantaranya adalah KH. Wahab yang mengusulkankembali kepada Khittah NU 1926 beliau menyatakan:..*karena terlampau asyik dan gairah kita kepada bidang politik dan ekonomi, menyebabkan kita sering mengesampingkan norma-norma Ahli Sunah Wal Jamaah*". Namun tamnpaknya maisntrem utama NU masih dalam persoalan politik structural. Akhirnya dalam muktamar Sirubondo tahun 1984, NU menyatakan kembali kepada perjuangan NU yakni mengembalikan NU untuk memperjuangan tatanan social dan gerakan Kultural. Nahkoda NU dibawah KH. Ahmad Shiddiq dan KH. Abdurrahman Wahid.[70]

Jumlah warga NU yang merupakan basis pendukungnya diperkirakan mencapai lebih dari 40 juta orang, dengan beragam profesi, yang sebagian besar dari mereka adalah rakyat jelata, baik di kota maupun di desa. Mereka memiliki kohesifitas yang tinggi karena secara sosial ekonomi memiliki problem yang sama, selain itu mereka juga sangat menjiwai ajaran ahlus sunah wal jamaah. Pada; umumnya mereka memiliki ikatan cukup kuat dengan dunia pesantren yang merupakan pusat pendidikan rakyat dan cagar budaya NU. Basis pendukung NU ini mengalami pergeseran, sejalan dengan pembangunan dan perkembangan industrialisasi, maka penduduk NU di desa banyak yang bermigrasi ke kota memasuki sektor industri. Maka kalau selama ini basis NU lebih kuat di sektor petani di

[70] Baca lebih lanjut tentang pergulatan politik NU dan keputusan kembali ke khittah di Andree Feillard, *NU Vis-à-vis…ibid*., bab II tentang awal kegiatan politik dan bab X tentang Pengunduran Diri dari Politik Praktis dan Ridwan, Andree Feillard, *NU Vis-à-vis. ibid*., bab V sub bab B tentang Tujuan dan orientasi Gerakan NU, Dari Organisasi Keagamaan Murni sampai Organisasi Politik 1926-1954 dan Ali Haidar, *Nahdatul Ulama'*, bab V tentang NU kembali ke khittah.

pedesaan, maka saat di sektor buruh di perkotaan, juga cukup dominan. Demikian juga dengan terbukanya sistem pendidikan, basisi intelektual dalam NU juga semakin meluas, sejalan dengan cepatnya mobilitas sosial yang terjadi selama ini. Hingga akhir tahun 2000, jaringan organisasi NU meliputi: 31 Wilayah 339 Cabang, 12 Cabang Istimewa, 2.630 Majelis Wakil Cabang/MWC, 37.125 Ranting.[71]

2. Sejarah Perkembangan Bahsul Masail NU

Berpijak pada tujuan didirikannya organisasi sosial keagamaan, NU sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia mempunyai tanggung jawab yang besar dalam memajukan kehidupan beragama di Indonesia. Seperti telah disebutkan dalam sub bab sebelumnya bahwa sejak awal NU telah menggariskan pahamnya adalah Ahli Sunah Wal Jamaah. Sehingga bisa dipahami bahwa fatwa, petunjuk, dan keputusan hukum yang diberikan NU selalu dirujuk kepada ajaran-ajaran Ahli Sunah wal Jamaah.

Dalam merumuskan sebuah hukum, NU memiliki sebuah forum yang seringkali dikenal dengan sebutan forum "*Bahsul Masa'il*". Istilah ini berasal dari bahasa Arab yang secara *harfiyyah* berarti "pembahasan berbagai masalah-masalah". Bahsul Masa'il ini di koordinasi oleh lembaga Syuriyyah (legislatif) NU. Forum ini bertugas mengambil keputusan tentang hukum-hukum Islam baik yang berkaitan dengan *masa'il fiqhiyyah* maupun masalah ketauhidan dan bahkan masalah-masalah tasawuf seperti halnya tarekat.[72]

---

[71] lihat www.nu.online

[72] MA. Sahal Mahfudz, "Bahtsul Masail dan Istimbath Hukum NU" dalam Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahsul Masail* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), hlm. xi

Dalam kegiatan dan pelaksanaannya forum ini biasanya diikuti oleh Syuriyyah dan ulama-ulama NU, yang berada diluar struktur organisasi termasuk pengasuh pesantren. Dan sebagai sebuah forum yang bertugas membahas masalah-masalah keagamaan yang menjadi polemik di masyarakat, Bahsul Masa'il telah muncul bersamaan dengan kemunculan NU sebagai jam'iyyah diniyyah. Kemunculan Bahsul Masa'il juga dilandasi karena tuntutan akan perlunya memberikan tuntunan kepada masyarakat dalam mengamalkan ajaran agama Islam. Dengan demikian secara formal substansial, usia forum Bahsul Masa'il sudah setua NU. Forum ini mulai diselenggarakan sejak muktamar NU di Surabaya pada tanggal 21 Oktober 1926 M (13 Robi'ul Tsani 1345 H).[73] Akan tetapi sebagai sebuah tradisi, forum Bahsul Masa'il sudah ada sejak jauh sebelum NU berdiri. Karena tradisi musyawarah untuk penggalian hukum sudah menjadi bagian integral dari mekanisme pemecahan masalah ala pondok pesantren yang melibatkan kyai, ustadz, santri (terutama santri senior). Senada dengan Sahal Machfud yang menyatakan Bahsul Masa'il merupakan suatu tradisi diskusi pesantren yang ada sebelum NU berdiri yang pada saat itu hasil dari keputusannya diterbitkan dalam bulletin LINO (*Lailatul Ijtima' Nahdlatul Oelama'*).[74]

Terlepas dari perdebatan awal praktek Bahsul Masa'il, ternyata forum Bahsul Masa'il yang ada belum menjadi sebuah lembaga yang secara resmi menangani masalah-masalah keagamaan. Selama bertahun-tahun masalah-masalah keagamaan dibicarakan dan dipecahkan oleh ulama yang hanya tergabung dalam dewan Syuriah. Barulah pada tahun 1989, ketika NU mengadakan muktamar di PP. Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, para ulama yang tergabung dalam forum

[73] Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahsul Masail" dalam M. Imdad Rahmat, Kritik Nalar Fiqh, hlm. 5.

[74] MA. Sahal Mahfudz, *Bahsul*, hlm. xiii

Bahsul Masa'il mengusulkan kepada PBNU agar membentuk *lajnah* (majlis) Bahsul Masa'il yang bertugas menangani persoalan keagamaan yang muncul dalam organisasi dalam kalangan masyarakat. Berdasarkan usulan tersebut, PBNU lalu membentuk sebuah badan komisi dengan nama komisi Bahsul Masa'il. Maka dari rekomendasi komisi I Muktamar XXVIII di Krapyak, PBNU dengan surat keputusan No.30/ A.I.05/ 5/ 1990 secara resmi membentuk lajnah Bahsul Masa'il diniyyah.[75]

Dalam perkembangannya, Lajnah Bahsul Masa'il ini dibagi menjadi 2 sub komisi, yaitu *Komisi Bahsul Masa'il Ad-Diniyyah al-Waqi'iyyah* (pengkajian masalah-masalah keagamaan aktual) dan *Bahsul Masa'il ad-Diniyyah al-Mauludiyyah* (pengkajian masalah-masalah konseptual). Kedudukan dan Peranan Bahsul Masa'il telah ditetapkan di dalam anggaran rumah tangga tentang perangkat organisasi disebutkan dalam pasal 16 ART:

a) Lajnah adalah perangkat organisasi NU yang berfungsi melaksanakan program NU yang karena sifat program tersebut memerlukan penanganan khusus
b) Lajnah yang ada di tingkat pengurus besar pada saat ART ini ditetapkan adalah :
    (1) Lajnah mengurus masalah hisab dan ru'yah
    (2) Lajnah Ta'lif wan Nasyr bertugas di bidang penerjemahan dari penyebaran kitab-kitab menurut faham ahlussunah wal jama'ah
    (3) Lajnah *Waqfiyyah* NU, bertugas menghimpun, mengurus dan mengelola tanah serta bangunan yang diwakafkan kepada NU
    (4) Lajnah zakat, infak dan shodaqoh bertugas menghimpun, mengelola dan mentasarrufkan zakat, infaq dan shodaqoh

[75] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, hlm. 139

(5) Lajnah *Bahsul Masa'il Diniyyah* bertugas menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang mauquf dan waqiyyah yang harus segera mendapatkan kepastian hukum.

Dari pasal di atas, menjelaskan bahwasanya Lajnah merupakan perangkat organisasi NU yang secara fungsional bertugas untuk melaksanakan program-program yang telah dicanangkan oleh organisasi. Program-program tersebut adalah program-program yang membutuhkan perangkat khusus. Hal ini dimaksud agar dalam pelaksanaannya dapat dilaksanakan secara efektif dan berhasil guna.

Melalui forum Bahsul Masail ini , para ulama NU selalu aktif mengagendakan pembahasan tentang problematika actual yang muncul dalam kehidupan masyarakat.Menurut Catatan Imam Ghazali Sa'id, dari tahun 1926-1999M, NU telah melaksanakan kegiatan Bahsul Masail dalam skala nasional sebanyak 39 kali terdiri dari Muktamar 30 kali, Munas Alim Ulama 5 Kali dan Konbes sebanyak 3 kali.dan Rapat Dewaqn partai 1 kali. Dalam event nasional ini LBN NU telah memberikan solusi bagi 428 masalah hukum.[76]

Kaitannya dengan pembahasan *Istinbat* hukum dalam NU, Lembaga Bahsul Masa'il merupakan satu-satunya perangkat organisasi NU yang bertanggung jawab untuk menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang *mauquf* dan *waqiyyah* yang harus segera mendapatkan kepastian hukumnya sesuai faham ahlussunah wal jama'ah. Dalam struktur organisasi NU, Lajnah Bahsul Masa'il adalah bagian dari sub struktur organisasi yang mempunyai hak mengatur rumah tangganya sendiri. Forum ini dalam kepengurusan NU

[76] Imam Ghazali Sa'id, "Dokumentasi dan Dinamika Pemikiran Ulama' Bermazhab" dalam Imam Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamaul Fuqoha'* (Surabaya: LTNU-Diantama, 2004), hlm. iv

berada dibawah koordinasi lembaga syuri'ah yang merupakan pimpinan tertinggi NU yang berfungsi sebagai pengelola, pengendali, pengawas dan penentu kebijakan jam'iyyah NU.

Dalam hal kekuatan hukum yang sudah diputuskan lajnah Bahsul Masa'il NU tidak bersifat hierarkis struktural karena secara tegas telah dinyatakan dalam putusan Munas Lampung. "*Seluruh keputusan Bahsul Masa'il di lingkungan NU yang diambil dengan prosedur yang telah disepakati dalam putusan ini, baik diselenggarakan dalam struktur organisasi maupun diluarnya mempunyai kekuatan yang sederajat dan tidak saling membatalkan*".[77]

Dalam membuat argumentasi keputusan hukum, NU mendasarkan pada kitab-kitab khazanah klasik yang disebut dengan al-kutub al-mu'tabaroh yang bermazhab Ahli Sunah Wal Jamaah. Kitab-kitab ini masih dipandang mampu dan relevan untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer.[78]

3. Metode dalam pemecahan masalah-masalah kontemporer

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan kritik kemandekan dan kejumumudan pemikiran keagamaan resmi NU di dalam Bahsaul Masail, Nu melakukan transformasi tradisi Bahsul Masail. Melalui keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992, NU sudah beranjak dari hanya bermazhab secara *qauly* (verbalis) menjadi menerima juga model bermazhab secara *manhaji* (metodologis). Dalam Munas diputuskan tentang "Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahsul Masail di Lingkungan NU. Dalam Munas ini dibasah dua tema besar yaitu sistem pengambilan keputusan hukum yang terperinci dalam tiga pembahasan yaitu prosedur menjawab masalah, hirarkhi

[77] *Ibid*., hlm. 471

[78] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam*, hlm. 140-141.

dan sifat keputusan dan kerangka analisis masalah. Tema kedua adalah tentang prosesi pelaksanaan deduksi hukumnya yang terdiri dari pembahasan prosedur pemilihan *qoul/wajah*, prosedur *ilhaq* dan prosedur *istimbath*.[79]

Hasil Munas Lampung merupakan suatu terobosan baru dalam pengembangan pemikiran hukum di lingkungan NU. M. Imdadun Rahmat, editor buku "Kritik Nalar Fiqih NU", memberikan 2 catatan tentang bermazhab secara manhaji ini yaitu pertama, ini merefleksikan munculnya kesadaran akan historisitas produk-produk Fikih para ulama terdahulu. *Qoul-qoul* mereka disadari sebagai hasil ijtihad dari *nash-nash syar'i* yang tidak lepas dari kondisi sosial-budaya pada saat dan di mana mereka hidup. Kedua, ini merupakan jawaban terhadap tantangan metodologi yang dihadapi Fikih yakni tuntutan mengakomodasi setiap perkembangan dan perubahan dalam masyarakat.[80]

Penggunaan bermazhab secara *manhaji* dengan model *istimbath jama'i* ini dilakukan apabila dalam bermazhab secara *qauli* tidak ditemukan *ibarat kitab* atau ada *qaul/wajah*, yang bisa dijadikan pijakan untuk menjawab suatu masalah baru.[81] Dengan model *manhaj* ini pula, *aqwal-aqwal* yang bertebaran dalam kitab-kitab Fikih dapat ditimbang dengan menelusuri jalan berpikir yang digunakan ketika imam mazhab memutuskan suatu masalah hukum, yang mana mereka (imam mazhab) tersebut tidak dapat lepas dari pengaruh lingkungan atau sosial kultural masa itu.

Prosedur penjawaban terhadap masalah-masalah hukum menurut Keputusan Munas lampung tahun 1992 M disusun dalam urutan hierarkis sebagai berikut:

---

[79] Imam Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamaul Fuqoha*., hlm. 470-473

[80] M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar*, hlm. vi-vii

[81] Imam Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamaul Fuqoha*, hlm. 471

a) Kerangka analisis masalah. Kerangka yang dipakai antara lain:
   (1) Analisis masalah (sebab mengapa terjadi kasus ditinjau dari factor ekonomi, politik, budaya dan factor sosial lainnya).
   (2) Analisis dampak baik positif maupun negative dari kasus tersebut baik secara sosial ekonomi, budaya, politik dan lainnya.
   (3) Analisa hukum dengan mempertimbangkan putusan Fikih juga mempertimbangkan status hokum, dasar dari ajaran ASWAJA dan hukum positif.
   (4) Analisa tindakan, peran dan pengawasan sebagai konsekwensi dikeluarkannya fatwa atau putusan hukum itu.[82]

b) Prosedur untuk menjawab masalah disusun dengan urutan hirarkhis[83] yaitu
   (1) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarah kitab* dan disana terdapat hanya satu *qaul* atau *wajh*, maka dipakailah *qaul* atau *wajh* sebagaimana diterangkan dalam ibarat tersebut.
   (2) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarah kitab* dan disana terdapat lebih dari satu *qaul* atau *wajh*, maka dilakukan *taqrir jama'i*,[84)] untuk memilih satu *qaul* atau *wajh*.
   (3) Dalam kasus tidak ada satu *qaul* atau *wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaqul masail bi nadzairiha* secara *jama'i* oleh ahlinya.

[82] *Ibid*., hlm. 471-472

[83] *Ibid*., hlm. 470-471

[84)] *Taqrir jama'i* adalah upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu diantara beberapa *qaul* atau *wajh*.

(4) Dalam kasus tidak ada *qaul* atau *wajh* sama sekali tidak memungkinkan diadakan ilhaq, maka bisa dilakukan *Istinbat jama'i* dengan prosedur Istinbat bermazhab secara manhaji oleh para ahlinya.

Munas Lampung juga memberikan petunjuk cara memilih satu *qaul* atau *wajh* dari dua atau beberapa *qaul* atau *wajh* didasarkan atas salah satu dari beberapa hal:

a) Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat atau dalil masing-masing yang lebih kuat.
b) Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan muktamar NU ke-I, bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih sebagai berikut:
   (1) Pendapat yang disepakati oleh asy-Syaikhon (an-Nawawi dan Rafi'i)
   (2) Pendapat yang dipegangi oleh an-Nawawi saja
   (3) Pendapat yang dipegangi oleh ar-Rafi'i saja
   (4) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama
   (5) Pendapat ulama yang terpandai
   (6) Pendapat ulama yang paling *wara'*[85]

Ada dua system ijtihad yang baru dalam keputusan Munas lampung ini yaitu penemuan hokum dengan metode *ilhaq* dan *istimbath jama'i*. Dalam metode *ilhaq* ini suatu kasus hukum dipecahkan dengan memperhatikan *mulhaq bih, mulhaq alaih* serta *wajhul ilhaq* oleh para *mulhiq* yang ahli. Dalam mempraktekkan ini, para peserta *bahsul masail* mengutip isi kitab *mu'tabar* kemudian menentukan wajah kemiripan antara masalah yang sedang dipecahkan dengan masalah yang telah dihukumi oleh kitab itu. Pada dasarnya model yang digunakan dalam *ilhaq* itu hampir sama dengan qiyas. Sedang *istinbat jama'i*

[85] *Ibid*., hlm.472-473

dengan prosedur bermazhab secara manhaji dilakukan dengan mempraktekkan *qawaid Usuliyyah* dan *qawaid fiqhiyyah*. *Istimbat jama'i* kasus hukum ini merupakan alternatif terakhir bila ilhaq tidak bisa diterapkan. Model *istinbat jama'i* ini dapat dilihat dalam *Bahsul Masa'il Maudhuiyyah* (tematis).[86]

Dengan demikian, penerapan hukum sistem bermazhab secara *manhaji* ini sangat membantu penetapan hukum menuju proses penyempurnaan metodologi penemuan hukum di lingkungan Lajnah Bahsul Masail NU untuk mendapatkan keputusan hukum Fikih aspiratif dan dinamis sesuai dengan kondisi kemaslahatan umat manusia yang senantiasa berubah.

[86] *Ibid*., hlm. 473.

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

BAB IV

ANALISIS KEPUTUSAN MUHAMADIYYAH DAN NU TENTANG HAK REPRODUKSI

Sesuai dengan batasan masalah yang telah dikemukakn dalam bab I maka penulis akan menguraikan persoalan hak reproduksi menurut tinjauan Muhamadiyyah dan NU yang akan diuraikan secara tematik, dianalisis metode penemuan hukumnya dan kemudian akan diperbandingkan untuk bab-bab yang dibahas dalam keputusan di kedua organisasi tersebut Berdasarkan batasan masalah, ada enam tema utama yang dikaji oleh penulis yaitu nikah *mut'ah*, menikahi perempuan hamil dan statusnya, mengatur kehamilan dan kelahiran, operasi ganti kelamin, nikah lain agama dan status anaknya dan bayi tabung.

Buku yang dijadikan rujukan adalah buku resmi HPT Muhamadiyyah dan Fatwa-Fatwa Tarjih dalam Tanya Jawab Agama dan Ahkamaul Fuqoha' yang merupakan kumpulan keputusan NU ditambah dengan referensi yang secara resmi dikeluarkan oleh Pimpinan Organisasi Muhamadiyyah dan NU, bukan tulisan perseorangan dari anggota kedua organisasi tersebut.

A. Hak Reproduksi Menurut Muhamadiyyah dan NU

1. Nikah *Mut'ah*

Nikah *mut'ah* disebut juga dengan *nikah muaqqat* (nikah sementara) atau *nikah munqoti'* (nikah terputus) adalah adalah akad nikah yang dibatasi dengan waktu tertentu, karena laki-laki yang mengawini perempuan itu cuma untuk sehari, seminggu, sebulan dan seterusnya. Dinamakan *mut'ah* karena laki-laki hanya bermaksud untuk bersenang-senang untuk sementara waktu saja.[1]

Pola nikah *mut'ah* ini sekarang mulai merebak dibeberapa daerah di Jawa Barat dan beberapa kawasan di Jawa Tengah. Dibeberapa kawasan Jawa Barat, Jepara dan Purwokerto, pernikahan *mut'ah* banyak dilakukan karena alasan ekonomi seperti bekerja atau legalisasi hubungan sementara antara orang asing dengan penduduk setempat selama menjalankan bisnis. Di daerah Jepara misalnya pengusaha meubel asing menikahi perempuan Jepara selama mereka masih bekerja dan mengoperasikan usahanya di Jepara[2]. Sedang nikah *mut'ah* yang dilakukan oleh kelompok Ahlul Bait di Jawa Tengah memiliki beberapa motif yaitu :

a) Sebagai persiapan untuk melakukan nikah *daim* yakni pasangan yang nikah *mut'ah* ini merencanakan perkawinan *daim* setelah berakhirnya waktu *mut'ah*. Nikah *mut'ah* untuk melegalkan hubungan pacaran atau pertunangan mereka agar tidak dosa.

---

[1] Lihat M. Abdul Mujieb, dkk., *Kamus istilah Fiqh*, (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 250, Abdurrahman al-Jazairi, *Kitab al-Fiqh 'Alal Madzahib al-Arba'ah Jilid 4* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 90 dan Mudhofar Badri, dkk., *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren* (Yogyakarta: YKF-FF, 2002), hlm. 143.

[2] Mudhofar Badri, dkk., *Panduan Pengajaran*, hlm. 142.

b) Pernikahan *mut'ah* dalam perjalanan yakni perjalanan perempuan yang memerlukan *mahrom* maka ketika mereka mau melakukan perjalanan mereka melakukan akad *mut'ah* dan berakhirnya nikah *mut'ah* ketika mereka sampai tempat tujuan. *Ketiga,* Pernikahan *mut'ah* dengan alasan untuk menghindarkan diri dari dosa perzinaan seperti nikah *mut'ah* dengan PSK misalnya supaya tidak dosa.[3]

Melihat merebaknya persoalan nikah *mut'ah* ini beberapa organisasi Islam termasuk MUI, Muhamadiyyah dan NU meresponya dengan membuat keputusan hukum tentang masalah ini. NU telah memutuskan persoalan nikah *mut'ah* ini dalam Bahsul Masail Diniyyah MUNAS NU di Bagu, Pringgarata, Lombok Tengah tanggal 17-20 Nopember 1997 M.[4] Sedang Muhamadiyyah membahasanya dalam Fatwa-fatwa Tarjih : Tanya Jawab Agama Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih Jilid 4.[5]

Menurut NU, hukum nikah *mut'ah* adalah haram dan tidak sah (batal) dengan merujuk pada pendapat ulama ahli sunah khususnya Mazhab empat. Dasar pengambilan argumentasinya diambil dari kitab-kitab salaf/kuning yaitu kitab al-Umm lil Imam Syafi'i Juz V hlm. 71, Fatawi Syar'iyyah li asy-Syaikh Husain Muhammad mahluf Juz II hlm. 7, Rohmatul Ummah hlm. 21, I'anah Tholibin Juz III hlm. 278-279, al-Mizan al-Kubro juz II hlm. 113 dan asy-Syarwani alat Tuhfah juz VII hlm. 224. Dalam salah satu argumentasi yang dinukil dari Rohmatul Ummah misalnya dinyatakan:

---

[3] Lihat lebih lanjut hasil penelitian Tyas Retno Wulan dkk., *Nikah Mut'ah, Posisi Sosial dan Hak Reproduksi Perempuan pengikut Syiah* (Yogyakarta: PSKK-FF, 2005)

[4] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha', Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU 1926-1999 M*, (Surabaya: LTNU-Diantama, 2004), hlm. 528-530.

[5] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama jilid 4* (Yogyakarta; Suara Muhamadiyya, 2003), hlm. 210-215.

"Para Ulama sepakat bahwa nikah mut'ah itu tidak syah tanpa ada perselisihan pendapat diantara mereka. Bentuknya adalah, seseorang mengawini perempuan untuk masa waktu tertentu dengan berkata:" AKu mengawini kamu untuk masa satu bulan, setahun, dan semisalnya". Perkawinan ini tidak sah dan telah dihapus kebolehanya oleh kesepakatan para ulama masa lalu dan masa sekarang".[6]

Sedang menurut Muhamadiyyah, pembahasan nikah *mut'ah* ini dibahas mulai dari pengertiannya yakni nikah *mut'ah* adalah perkawinan yang dilakukan oleh seorang pria (suami) dengan seorang perempuan (istri) untuk sementara waktu atau dengan pernyataan lain perkawinan yang dibatasi waktunya. Artinya apabila waktu yang ditetapkan habis maka terjadilah perceraian.[7] Kemudian Majlis Tarjih menjelaskan beberapa hadis yang berkenaan dengan nikah *mut'ah* ;

a) Hadis yang menjelaskan bahwa nikah *mut'ah* itu *rukhshoh* pada awal Islam karena keadaan tertentu. Dalam hal ini Majlis tarjih menukil hadis riwayat Imam Bukhori dan Imam Muslim dari Ibnu Mas'ud tentang *rukhshoh* (kebolehan) dilakukannya nikah *mut'ah* karena peperangan dan hadis riwayat at-Tirmidzi dari Ibnu Abbas Juz II hlm. 295-296 tentang pembolehan nikah *mut'ah* pada permulaan Islam bagi laki-laki yang masuk suatu negeri dan tidak mempunyai kenalan maka ia boleh menikahi perempuan secara *mut'ah* untuk menjaga barang dan mengurus keperluannya.[8]
b) Hadis yang menjelaskan bahwa nikah *mut'ah* yang bersifat *rukhshoh* itu tidak berlaku selama-lamanya karena pada akhirnya Rosulullah melarangnya. Hal ini didasarkan

[6] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha'*, hlm. 528-530.

[7] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-Fatwa Tarjih Jilid 4*, hlm. 210.

[8] *Ibid.*, hlm. 211-212.

pada hadis riwayat Imam Muslim dari Salamah bin Akwa', hadis riwayat Imam Ahmad dan Imam Muslim dari Saburoh al-Juhainiy, hadis riwayat Imam Muslim dari Saburoh al-Juhainiy dan hadis riwayat ath-Thobaroniy dari al-Harits. Dalam hadis yang diriwayatkan ath-Thobaroniy dari al-Harits misalnya dinyatakan:" Dari al-Harits bin Ghaziyyah , ia berkata: Saya mendengar Nabi SAW bersabda pada hari penaklukkan kota Makkah (fath al-Makkah) :" *Nikah Mut'ah dengan wanita itu haram", Beliau mengatakan tiga kali"*.[9]

Berdasarkan hadis-hadis Nabi tersebut, Majlis Tarjih menyatakan bahwa nikah *mut'ah* itu hukumnya haram. Keharaman nikah *mut'ah* ini menurut Majlis Tarjih berlaku secara umum artinya tidak hanya bagi laki-laki dan wanita yang mengetahuinya bahwa nikah mereka adalah nikah *mut'ah* tetapi juga juga berlaku bagi pihak wanita walaupun ia tidak mengetahuinya[10].

2. Menikahi Perempuan Hamil dan status anaknya

Kasus perempuan hamil sekarang ini semakin meningkat baik karena kecelakaan ketika berpacaran, kasus kekerasan seksual (seperti perkosaan dan incest) maupun karena *samen leven* (hubungan gelap). Dari laporan konseling Sahaja PKBI-DIY selama tahun 2001 tercatat 722 kasus remaja berkonsultasi dengan kasus kehamilan tidak diinginkan (KTD).[11] Data ini tentu belum mewakili data yang sesungguhnya, karena persoalan KTD ini sering kali masih ditutup-tutupi sehingga untuk mengungkapkan data yang sesungguhnya masih sulit didapatkan. Kasus incest juga mendominasi terhadap kekerasan seksual terhadap anak.

[9] *Ibid*., hlm. 212-215.

[10] *Ibid*., hlm. 211-215.

[11] SKH Kedaulatan Rakyat, 18 Februari 2002, " Aborsi Remaja Masalah Moral atau Sosial hlm. 13.

Menurut data Children in Need Special Protection Center (CNSP), dari 341 kasus kekerasan terhadap anak pada tahun 2001, 60 persenya (205) adalah kasus incest.[12] Hasil penelitian Pilar PKBI tahun 2000 dengan melakukan *baseline survey* prilaku seksual mahasiwa di Semarang terungkap bahwa aktifitas pacaran tidak hanya ngobrol tetapi sampai melakukan petting (28 persen) dan penetrasi hubungan seksual (20 persen).[13]

Incest, perkosaan, Samen leven dan hubungan antar remaja ini terkadang berakibat pada kehamilan bagi perempuan. Kehamilan ini menjadi masalah besar baik bagi si-Perempuan, laki-laki pasangannya maupun keluarga besar kedua belah pihak. Pemecahan yang kemudian muncul, ada sebagian pasangan yang melakukan tindakan aborsi dan ada sebagaian yang menikahkanya untuk menutupi aib hamil.

Persoalan yang kemudian muncul adalah apakah boleh hukumnya menikah atau menikahkan perempuan hamil tersebut baik dengan laki-laki yang menghamilinya atau laki-laki lain?. Persoalan ini muncul karena dalam masalah perempuan hamil secara syah dalam ikatan suami istri yang kemudian dicerai (mati atau cerai hidup), perempuan tersebut harus ber-*iddah* hingga melahirkan anaknya dan tidak boleh menikah sebelum selesai *iddah*-nya? Bagimana hukumj status anaknya serta siapa yang berhak menjadi wali jika anak yang lahir dikemudian hari itu anak perempuan?

Persoalan nikah dengan perempuan hamil dan status anaknya ini dibahas dalam Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid I, 2, 3 dan 5 dengan pembahasan yang panjang lebar. Inti pembahsan itu bisa dikategorikan dalam empat masalah besar yaitu :

---

[12] Baca lebih lanjut dalam Hathout Hasan, *Panduan Seks Islamy* , *free sex*, *Incest*, *Aborsi* (Jakarta: Zahro', 2004)

[13] SKH Kompas, 05 April 2002, " Remaja dan kecelakaan" , hlm. 35.

a) Perempuan yang dinikahkan dengan laki-laki yang menghamilinya. Pembahasan tentang ini dibahas dalam Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid I bahwa perkawinan seorang perempuan hamil dengan laki-laki yang menghamilinya kalau terpenuhi rukun dan syarat-syarat lainnya dengan mendasarkan pada pendapat seminar yang diadakan Majlis Tarjih se-Jawa tahun 1986 di Yogyakarta, hukumnya boleh yang berimplikasi pada hukum pernikahanya sah. Dalilnya menurut TJA jilid I ini adalah keumuman surat an-Nisa' ayat 24 :"...*dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian*.." Menurut Majlis Tarjih maksudnya adalah selain dari macam-macam wanita yang diharamkan dalam surat an-Nisa' ayat 23. Disamping itu argumentasinya berdasarkan hadis, tetapi TJA tidak menyebutkan hadisnya. Inti jawabanya terhadap persoalan ini bahwa peserta seminar membolehkan dan mensahkan pernikahan perempuan hamil dengan laki-laki yang menghamilinya[14].

Pembahasan serupa juga terdapat dalam Fatwa-fatwa Tarjih TJA 3 bahwa perkawinan gadis yang sedang hamil dengan seorang laki-laki itu tidak sah kecuali dengan laki-laki yang menghamilinya. Ada dua alasan yang dikemukan Majlis Tarjih yakni hadis riwayat Abu Dawud cet. 1 hlm. 497 yang artinya:" *Tidak halal (haram) bagi orang yang beriman kepada Allah dan hari Akhirat menyiramkan airnya ke lading orang lain*". Dari hadis ini, Majlis Tarjih memahami bahwa seorang wanita hamil tidak boleh kawin (bersetubuh) kecuali dengan bekas suaminya yang telah rujuk atau suaminya sendiri. Berdasar hal ini, Majlis Tarjih membuat qiyas bahwa

[14] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih*, *Tanya Jawab Agama Jilid 1*, hlm. 149-150.

perempuan hamil tersebut boleh melakukan akad nikah dengan laki-laki yang menyebabkan kehamilanya, karena rahim wanita itu telah menjadi kebun yang telah ditanami bibit laki-laki itu. Argumentasi kedua yang dikemukakan berdasarkan surat ath-Tholaq ayat 4 bahwa *iddah* perempuan hamil itu sampai melahirkan, setelah itu baru nikah dengan laki-laki lain. Sedang bagi suaminya boleh rujuk atau nikah kembali dengan istri yang sedang hamil tadi. Peristiwa ini menurut Majlis Tarjih bisa menjadi *qiyas* bagi perkawinan seorang laki-laki dengan gadis yang dihamilinya[15].

Dalam Fatwa-fatwa Tarjih TJA 5 juga disinggung persoalan bolehnya menikahkan perempuan hamil dengan laki-laki yang menghamilinya dengan mendasarkan pendapatnya pada Dr. Wahbah az-Zuhaili dalam kitab "al-Fiqh al-islamiy wa Adillatuhu" juz VII hlm. 148 bahwa ulama sepakat perniakahan tersebut sah dan setelah menikah boleh melakukan hubungan seksual.[16]

b) Wali anak perempuan yang lahir dari Ibu yang hamil duluan. Pembahasan ini dikaji dalam Fatwa-fatwa Tarjih TJA 3 bahwa jika anak perempuan tersebut lahir dari seorang perempuan hamil dengan laki-laki yang menghamilinya setelah ia tumbuh dewasa maka walinya menurut Majlis Tarjih adalah laki-laki yang menghamili ibunya itu, karena laki-laki itu telah menjadi bapaknya yang sah. Sedang jika perempuan hamil tadi melahirkan anak perempuan dalam keadaan tidak bersuami (karena tidak melakukan akad nikah) maka walinya adalah wali

[15] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih*, *Tanya Jawab Agama Jilid 3*, hlm. 180-182.

[16] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih*, *Tanya Jawab Agama Jilid 5*, hlm. 148.

hakim dengan mendasarkan pada hadis riwayat Abu Dawud, at-Tirmidzi dan Ibnu Majah yang artinya:... *maka sulthon adalah wali orang yang tidak berwali*". Yang dimaksud dengan *sulthon* menurut Majlis Tarjih adalah pemerintah. Dalam konteks Indonesia menurut Majlis Tarjih menyatakan bahwa walinya adalah Pegawai Kantor Urusan Agama (KUA) , sebagai pejabat yang diberi wewenang oleh pemerintah.[17] Dalam TJA 5 dinyatakan bahwa status anak dari perempuan hamil yang dinikahi bukan oleh laki-laki yang menghamili adalah anak zina yang hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibu dan keluarga ibu dan tetap tidak menjadi anak sah bagi suaminya.[18]

c) Perempuan pezina/pelacur hamil yang dinikahi oleh laki-laki. Persoalan ini dibahas dalam Fatwa-fatwa Tarjih TJA 2 dan 5. Dalam Fatwa-fatwa Tarjih TJA 2 dinyatakan bahwa perawan atau jejaka asli yang menikahi seseorang yang pernah berzina hukumnya boleh, apalagi jika orang yang berzina tersebut telah bertaubat. Dosa zinanya akan diampuni berdasar hadis riwayat Ibnu Majah dari Mas'ud dan al-hakim dari Abu Sa'id yang artinya:" *Orang-orang yang bertaubat dari dosanya, seperti orang yang tak punya dosa*". Sebelum membuat kesimpulan tentang kebolehan menikahi orang yang pernah berzina ini, Majlis Tarjih menguraikan dulu dua pendapat ulama yakni ada ulama yang mengharamkan kawin dengan orang yang telah berzina. Ulama golongan ini bersandar pada surat an-Nur ayat 3 yang artinya:" *laki-laki berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina atau orang yang musyrik, dan perempuan yang berzina tidak*

[17] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih*, *Tanya Jawab Agama Jilid 3*, hlm. 181.

[18] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 5*, hlm. 151.

dikawini kecuali oleh laki-laki yang berzina atau oranglaki-laki musyrik dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin". Pendapat kedua dikemukakan oleh Jumhur ulama yang menyatakan bolehnya nikah dengan orang yang telah berbuat zina. Argumentasi yang ini didasarkan hadis riwayat Ath-Thobaroniy dan ad-Daruquthni dari Aisyah yang artinya: "*permulaannya perzinaan, akhirnya adalah pernikahan. Dan yang haram adalah tidak mengharamkan yang halal*". Disamping itu, Jumhur juga menafsiri ayat 3 surat an-Nur di atas bahwa maksud ayat tersebut adalah laki-laki yang berzina yang menyeleweng dan fasik tidak senang nikah dengan perempuan yang *mukminah-sholehah,* kesukaanya nikah dengan perempuan yang fasik dan jahad seperti dia atau wanita *musyrik*. Hal serupa juga terjadi pada perempuan pezina yang fasik yang hanya suka nikah dengan laki-laki pezina yang fasik atau *musyrik.* Jadi maksud larangan dalam ayat ini menurut jumhur adalah larangan menikahi pelacur.[19]

Pembahasan serupa juga dibahas dalam fatwa-fatwa Tarjih dalam TJA 5 bahwa Tim Fatwa Majlis Tarjih menyatakan kecenderunganya untuk membolehkan menikahi wanita hamil karena zina dan boleh melakukan hubungan seksual setelah terjadi pernikahan sekalipun si-Wanita belum melahirkan, tetapi si- wanita tersebut harus bertaubat lebih dahulu dengan sungguh-sungguh menyesali perbuatannya dan ber-*azam* untuk tidak akan mengulanginya lagi. Kesimpulan ini diambil setelah menganalisis ayat 3 surat an-Nur, Hadis Riwayat Abu Dawud, Surat ath-Tholaq ayat 4 dan Pendapat Wahbah Zuhaili dan Ibnu Rusydi. Kajian surat an-Nur sama

[19] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 2*, hlm. 154-155.

dengan yang di TJA 2, sedang Hadis Abu Dawud 1 sama dengan kajian dalam TJA 3 sedang hadis riwayat Abu Dawud 2 berbunyi: "*Wanita hamil dilarang disetubuhi sampai ia melahirkan*". Seadang kajian surat at-Tholaq adalah tentang *iddah* wanita hamil yang sah itu sampai melahirkan. Karena wanita hamil akibat zina itu hamilnya bukan dengan jalan pernikahan yang sah maka tidak ada hukum *iddah*-nya dan berarti surat ath-Tholaq ini tidak berlaku bagi perempuan hamil akibat zina tersebut.[20]

d) Status anak zina baik dinikahi oleh yang menghamili atau laki-laki lain maka anak tersebut akan tetap baik dan fitroh kalau beriman dan beramal yang baik. Artinya dosa orang tuanya tidak terwarisi keanaknya. Hanya saja, karena orang-tuanya telah berbuat demikian biasanya pengawasan dan pemeliharaan terhadapnya kurang perhatian karena menganggap perbuatan demikian bukan suatu perbuatan yang sangat tercela. Akibatnya, anak tersebut mudah untuk berbuat yang tercela karena terbentuk dalam lingkungan yang mempunyai sikap nilai yang longgar terhadap perbuatan maksiat. Yang keliru adalah orang tuanya yang telah berbuat maksiat zina. Jadi anaknya tidak perlu dicerca anaknya yang lahir dari perbuatan itu sebagai anak jaddah/haram, karena dapat saja anak itu menjadi anak yang baik, kalau ia beramal yang baik serta beriman sesuai dengan firman Allah dalam surat An Nahl ayat 97: yang artinya: "*Barang siapa yang mengerjakan amal salih baik laki-laki maupun perempuan dan dia beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami berikan balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari yang telah mereka kerjakan*". Hal ini

[20] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 5*, hlm. 147-149.

juga sesuai dengan Hadis riwayat Ath Thabrany dan Al Baihaqy dari A1 Aswad bin Sari' dinyatakan bahwa bayi yang lahir itu dalam keadaan fitrah, sedang menurut ayat 30 surat Ar Ruum, fitrah itu artinya mengenal agama.[21] Bahkan menurut Majlis Tarjih, termasuk perbuatan yang tidak terpuji menyebarluaskan anak zina karena menurut agama kejelekan seseorang harusnya ditutupi kecuali yang dibolehkan oleh syara' seperti jaksa yang menyelidiki kejahatan.[22]

Di NU, pembahasan tentang kawin dengan perempuan hamil ini dibahas dalam Bahsul Masail Waqiiiyah NU ke-10 di Surakarta April 1935. Dalam muktamar ini ditanyakan bagaimana hukum akad nikah yang dipaksa oleh polisi karena berbuat zina, sah atau tidak? Dalam hal ini, NU memutuskan bahwa akad nikah itu tidak sah karena termasuk salah satu syarat sahnya sebuah pernikahan adalah kemauan calon si-suami. Keputusan ini diambil berdasar argumentasi dalam kitab Tanwirul Qulub bab Arkan an-Nikah, Fathul Qorib bab Tholaq dan Bughyah al-Mustarsyidin. Dalam Tanwirul Qulub yang dinukil menyatakan: "*Maka si-suami harus dalam keadaan bisa memilih, maka tidak sah pernikahan orang yang terpaksa*.[23]

Pembahasan kedua di NU tentang status anak zina ini yang dikaji dua kali yakni dalam Muktamar ke-5 di Pekalangon pada tanggal 7 september 1930 dan Muktamar ke-12 di Malang pada *ilhaq* anak zina. Dalam Muktabar ke-5 dijawab bahwa anak zina amalnya diterima dan bisa masuk surga. Bahkan menurut Muktamirin, para ulama ber-*ijma*' setiap orang yang beriman dan beramal sholeh, baik pria maupun wanita tentu

[21] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 1*, hlm.151-152.

[22] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 2*, hlm. 158-159.

[23] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha*' , hlm. 164-165.

masuk surga, walaupun dia anak dari hasil zina. Muktamirin mengartikan sabda nabi:" *anak zina tidak akan masuk surga*" dengan golongan yang masuk surga pertama kali (*assabiquna al- awwalun*). Hal ini merujuk pada kitab jami' ash-Shoghir dan syarahnya as-Siroj al-Munir Juz III. [24] Sedang tentang *ilhaq* anak hasil zina pada suaminya. Hal ini didasarkan pada pertanyaan kasus bagimana hukum perempuan yang mempunyai anak perempuan kemudian suaminya meninggal, lalu berzina dengan seorang kafir, setelah dua tahun, ia mempunyai anak laki-laki, apakah kedua anak tersebut sekandung atau tidak. Muktamirin menjawab bahwa keduanya saudara kandung se-ibu dan se-bapak karena anak laki-laki tersebut menjadi anak suami yang meninggal sebab lahir sebelum lewat 4 tahun dari meninggalnya suami.[25] Didasarkan pada keputusan muktamar ke-12 di Malang dengan merujuk pada bab Tholaq dalam kitab asy-Syarwani 'ala at-Tuhfah Juz VIII dan bab Aktsarul Hamli dalam kitab ar-Roudh, hamisy kitab at-Tarsyikh. Dalam argumentasinya yang di dalam kitab *asy-Syarwani 'ala Tuhfah* dinyatakan:

> *" Jika suami menceraikan istrinya secara khulu' (Tholaq tebus) atau tholaq tiga tanpa menafikan kehamilan, dan ternyata wanita tersebut melahirkan dalam tenggang waktu empat tahun atau kurang, dan tidak pernah bersuami lagi dengan laki-laki lain, atau kawin dengan laki-laki lain namun keberadaan anak tidak mungkin dari suami yang kedua tersebut, maka anak yang dilahirkan itu dilakukan kepada suami yang pertama, dan mantan suami itu wajib memberi sandang dan pangan walaupun si-wanita tersebut mengaku iddahnya sudah selesai, karena adanya kemungkinan berdasarkan penelitian banyak wanita hamil selama empat tahun,[26]*

[24] *Ibid*., hlm. 83.

[25] *Ibid*., hlm. 194-195.

[26] *Ibid*., hlm. 194-195.

Kasus serupa juga dikaji dalam muktamar PBNU ke-5 di Pekalongan tanggal 7 september 1930 yang membahas tentang janda yang hamil sebelum selesai iddahnya, baik dengan perhitungan quru' atau bulan dan belum sampai empat tahun dari waktu cerai bahkan si-wanita tersebut mengaku berbuat zina. Dalam Jawabanya Bahsul Masail NU menyatakan anak tersebut di *ilhaq*-kan kepada suaminya (yang mencerai atau meninggal dunia) dan iddahnya diperhitungkan sampai melahirkan bayi tersebut. NU meberikan catatan selagi si-wanita tadi belum bersuami lagi atau tidak ada kemungkinan bahwa kandungan tersebut dari suami kedua yang sah[27]. Kitab rujukan yang disampaikan untuk jawaban masalah ini sama dengan dengan masalah dalam ilhaq anak zina dalam muktamar di Malang.

3. Mengatur Kehamilan/Kelahiran

Menurut istilah bahasa, kontrasepsi berasal dari kata *kontra* yang berarti mencegah dan *konsepsi* yang berarti pertemuan antara sel telur yang matang dengan sel sperma yang menyebabkan kehamilan. Maksud dari kontrasepsi adalah menghindari/mencegah terjadinya suatu konsepsi (kehamilan) sebagai akibat pertemuan antara ovum dan sperma tersebut. Untuk menghindari kehamilan tersebut diperlukan suatu alat atau metode kontrasepsi tertentu sesuai dengan kondisi akseptornya. Sedang menurut istilah fikih, kontrasepsi diistilahkan dengan *man'u al-haml*[28] baik yang sifatnya sementara (*tandhimun nasal*/pengaturan keturunan) maupun yang sifatnya permanen (*tahdid an-nasal*/pembatasan keturunan). Mahmud Syaltut menjelaskan:

[27] *Ibid*., hlm. 91.

[28] Adib Bisri dan Munawwir AF., *Kamus Al Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), hlm. 160.

Para Ulama menetapkan kebolehan penggunaan kontrasepsi periodik (sementara) diantara suami/istri atau kontrasepsi permanen apabila dengan menggunakan kedua-duanya atau salah satunya dapat menghindari suatu penyakit yang dapat berpindah kepada anak dan cucu-cucunnya.[29]

Kontrasepsi dapat didefinisikan sebagai tindakan yang diambil untuk mencegah kemungkinan lahirnya keturunan. Kontrasepsi dimaksudkan sebagai cara untuk merencanakan keluarga; kapan ingin mendapatkan anak dan berapa jumlah anak yang dinginkan oleh pasangan suami-istri tersebut. Bila pasangan memutuskan untuk menunda kehamilan atau mengatur jarak dan jumlah kelahiran maka dapat dilakukan dengan kontrasepsi dalam perbagai cara yaitu; ***pertama,*** cara hambatan yakni menghambat bertemunya sel telur perempuan dengan sperma laki-laki. ***Kedua,*** Cara hormonal yakni menda kehamilan dengan cara mencegah indung telur untuk melepaskan sel telur, membuat mani sukar untuk bertemu sel telur dan menjaga agar dinding rahim tidak bisa menjadi lahan kahamilan. ***Ketiga,*** IUD yakni alat dalam rahim yang menghambat pembuahan sel mani dengan sel telur. *Keempat,* cara alami yakni dengan pantang berkala. *Kelima,* cara permanent yakni tindakan medis (operasi) untuk menghentikan kesempatan bagi pria dan wanita bisa mempunyai anak.[30]

Sedang metode kontrasepsi, Ilmu biomedis modern telah berhasil merancang teknik atau metode kontrasepsi baru dan banyak riset yang dilakukan untuk menyempurnakan cara-cara kontrasepsi yang sudah ada. Metode tersebut dapat digolongkan sebagai metode permanen dan metode tidak permanen. Metode tak permanen adalah metode yang tidak mantap. Metode berikut

[29] Mahmud Syaltut, *Al Fatawa*, (Beirut: Darul Qalam, tt), hlm. 297.

[30] A. August Burns, dkk., *Where Women Have no Doctor, a Health Guide For Women*, terj. Omi Intan Naumi, (Yogyakarta: Insis Press, 1999), hlm. 262-263.

di bawah ini masuk dalam istilah metode yang tidak permanent yaitu semprotan (DUS), metode irama (kalender**),** senggama terputus *('azl*), pelemahan sperma (Suppositoria, tablet busa dan sebagainya), progestogen (pil), kondom, diagfragma (penutup), alat dalam rahim (IUD, spiral, simpul, dan sebagainya), Progestogen (suntik) dan Pil.[31]

Adapun metode permanen adalah metode yang bersifat mantap. Metode yang dibawah ini adalah kategori metode permanen yaitu vasektomi, tubal ligation (operasi ikat saluran telur) dan histirektomi (operasi pengangkatan rahim). Semua metode permanen yang disebutkan di atas mengakibatkan kemandulan dan harus dilakukan dengan pembedahan. Jika memilih operasi ikat saluran telur atau histiroktomi sebagai metode kontrasepsi dan laki-laki memilih vasektomi, maka keduanya secara permanen menjadi tidak mampu bereproduksi secara biologis, tetapi harus diketahui bahwa histirektomi total, yaitu pengangkatan seluruh rahim, tidak boleh dijadikan pilihan oleh sebagian besar wanita sebagai metode untuk mencegah kehamilan. Langkah demikian memerlukan prosedur bedah besar, dan hal ini merupakan masalah besar.[32]

Persoalan kontrasepsi masih menjadi perdebatan dikalangan agamawan. Sebagian besar dari mereka hanya membolehkan KB ditempuh dengan jalan yang tidak permanen seperti melalui kondom. Sedang yang permanen seperti vasektomi dan tubektomi itu dilarang. Islam mengenal tradisi pengaturan kehamilan sudah masa diutusnya nabi Muhamaad dengan cara yang disebut dengan *'azl* yaitu menumpahkan air mani laki-laki diluar rahim atau sering disebut dengan senggama terputus. Prinsip yang terkandung dalam metode senggama terputus (*'Azl*) adalah mencegah sperma masuk ke rahim sehingga kecil

[31] *Ibid*., hlm. 260-289.

[32] *Ibid*., hlm. 290-291.

kemungkinan telur terbuahi. Dengan dianalogikan terhadap *azl* inilah cara KB dan ketentuan lainnya diputuskan. Hanya apakah KB itu posisinya dianjurkan atau hanya sebagai jalan keluar dalam situasi tertentu, para ulama berbeda pendapat.

Dalam Muhamadiyyah, permasalahan Kontrasepsi dibahas dalam Muktamar Khususi di Pekajangan, Pekalongan pada tahun 1960, tetapi baru diputuskan dalam Muktamar Khususi di Sidoarjo pada tahun 1968 dan dalam Fatwa-fatwa Majlis Tarjih TJA 1 dan TJA 2 serta dalam buku Membina Keluarga Sejahtera yang diterbitkan oleh PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih.

Persoalan pembatasan kelahiran, penggunaan kontrasepsi, atau KB, menurut Majlis Tarjih, hanya dibolehkan sebagai hukum pengecualian. Keputusan Muktamar Khususi di Sidoarjo memutuskan bahwa: *Pertama*, mencegah kehamilan adalah berlawanan dengan ajaran Islam. Demikian pula KB yang dilaksanakan dengan pencegahan kehamilan. *Kedua*, Dalam keadaan darurat dibolehkan sekadar dengan syarat persetujuan suami-istri dan tidak mendatang madhorot jasmani dan rohani.[33]

HPT Muhamadiyyah memberikan 3 kreteria darurat yang bisa diterima seseorang untuk melakukan KB yaitu: *pertama*, mengkhawatirkan keselamatan ibu karena mengandung atau melahirkan bila berdasarkan keterangan dokter yang ahli. *Kedua*, Mengkhawatirkan keselamatan agama, akibat faktor-faktor kesempitan penghidupan. *Ketiga*, mengkhawatirkan kesehatan atau pendidikan anak-anak biula jarak kelahiran terlalu rapat. Pertimbangan ini harus berdasarkan individu masing-masing dengan mendasarkan keputusan bulat dari suami-istri. Majlis Tarjih tidak membenarkan adanya pemaksaan pelaksanaan KB melalui Undang-undang.[34]

---

[33] PP. Muhamadiyyah, *Himpunan Putusan Tarjih*, hlm. 308.

[34] *Ibid*., hlm. 309-310.

Keputusan Mu'tamar Majlis Tarjih Muhammadiyah diputuskan[35] setelah setelah mempelajari prasaran tentang keluarga berencana yang dikemukakan oleh Dr. H. Kusnadi dan H. Djarnawi Hadikusuma serta pembahasan Mu'tamirin dengan mendasarkan pada firman Allah SWT an-nahl ayat 72 yang artinya:

> *"Dan Allah telah menjadikan bagimu beberapa jodoh dari kamu dan telah menjadikan bagimu anak-anak dan cucu-cucu dari perjodohanmu serta rnemberikan kamu rezeki yang baik-baik Apakah mereka percaya (menggunakan) kepada barang-barang yang batal sedang dengan kenik-matan Allah, mereka sama inkar?* (Al-Qur'an surat Nahl ayat 72"

dan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal, Hadis Muttafaqun 'alaih dan Riwayat Imam Muslim.[36] Hadis tersebut adalah:

> Dari Anas r.a. Nabi bersabda: *"Berkawinlah kamu kepada wanita yang berbakat banyak anak yang penyayang; sesungguhnya aku merasa bangga akan banyaknya jumlahmu terhadap para Nabi kelak di hari Qiyamat* (Di-riwayatkan oleh Ahmad dan dishahihkan oIeh Ibnu Hibban. Dan kesaksian hadis ini ada pada Abu Dawud. Nasai dan Ibnu Hibban juga dari Ma'qil bin Yasar).
>
> Dan Hadis: *Bahwasannya lebih baik kamu tinggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya, daripada kamu tinggalkan mereka yang menjadi beban yang minta-minta kepada orang banyak.* (Muttafaq `alaih atau diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim).

Hadis dari Abu Hurairah berkata bahwa Rasulullah SAW. bersabda:

---

[35] *Ibid*., hlm. 307-308.

[36] *Ibid.*, hlm. 308.

"Orang Mu'min yang kuat itu lebih baik dan lebih disayang oleh Allah, daripada orang Mu'min yang lemah. (Diriwayatkan oleh Muslim).

Persoalan KB juga dibahas dalam Fatwa-fatwa Tarjih Muhamadiyyah TJA I yang membahas tentang KB menurut Muhamadiyyah dan hukum vasektomi dan Tubektomi. Jawaban tentang persoalan KB menurut Muhamadiyyah dalam TJA I sama dengan yang di penjelasan di HPT tentang darurat dibolehkanya KB sub b. TJA I membahas pertanyaan ibu Siti isti'anah tentang surat an-Nisa' ayat 9 yang sering dijadikan dasar keluarga berencana bahwa menurut Majlis Tarjih ayat tersebut bisa menjadi dasar motivasi KB, tetapi bukan dasar secara langsung, yakni upaya untuk memikirkan kesejahteraan jasmani dan rohani keturunanya.[37]

Sedang berkaitan dengan model KB dengan vasektomi dan tubektomi, Majlis Tarjih menyatakan sebagai tindakan yang belum dibenarkan oleh ajaran islam dan merujuk pada fatwa MUI dan keputusan Majlis Tarjih tentang KB di Sidoarjo 1969 bahwa tindakan itu hukumnya haram karena termasuk merusak/mengubah organisme yang bersangkutab baik dengan memotong, mengangkat dan lainnya. Dalir rujukan yang dijadikan argumentasi[38] adalah:

a. 1). Surat al-Baqoroh ayat 195 yang artiunya: "Janganlah kamu menjatuhkan dirimu dalam kerusakan"
b) Firman Allah surat al-A'rof ayat 56: " Janganlah kamu berbuat kerusakan dibumi setelah Allah memperbaikinya".
c) Ayat lainnya meng memerintahkan berbuat kebajikan dan menjauhi kerusakan.

[37] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 1*, hlm. 153.

[38] *Ibid*., hlm. 167-168.

d) Hadis riwayat Imam Ahmad dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas dan riwayat Ibnu Majah dari Ubadah :' La Dhororo wala dhiroro (janganlah membahayakan dirimu dan janganlah membahayakan orang lain).

e) Kaedah Umum hukum islam yakni ad-Dhororu Yuzal (Bahaya itu harus dihilangkan)

Sedang pembahasan masalah KB dalam Fatwa-fatwa tarjih TJA 2 sama dengan yang keputusan Muktamar sidoarjo. Dalam Jawabanya Majlis tarjih menyatakan: Agar memahami keputusan Muktamar di Sidoarjo, mamahami pula penjelasan dari keputusan tersebut, khususnya No. 4 dan 5 sebagimana penjelasan penulis tentang alasan dibolehkanya KB yang dikategorikan sebagai dhorurot.

Begitu juga pembahasan KB dalam buku "Membina Keluarga Sejahtera" yang diterbitkan PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, disamping menukil keputusan Muktamar Majlis Tarjih dalam masalah KB di Sidoarjo juga memuat bab tentang keluarga berencana dilihat dari hukum Islam yang terdiri dari tujuh sub bab yaitu : ***pertama,*** pengertian keluarga berencana. ***Kedua,*** Islam menganjurkan perkawinan, ***Ketiga,*** Perkawinan untuk memperoleh keturunan, ***Keempat,*** Memperbanyak keturunan untuk memperbanyak umat. ***Kelima,*** mencari jalan keluar dalam keadaan mendesak, ***Keenam,*** Jarak kelahiran yang sebaiknya menurut al-Qur'an. Dan ***ketujuh,*** Pelaksanaan KB.[39]

Dari pembahasan buku *Membina Keluarga Sejahtera* ini ada tiga hal yang pembahasannya sangat bersinggungan dengan persoalan KB/kontrasepsi. Pertama, Dalam definisinya, buku ini mengaris bawahi bahwa maksud dari KB itu ikhtiar manusia untuk mengatur dan kelahiran, diseimbangkan dengan kemampuan dan kesanggupan, bukan karenanya adanya rasa

[39] PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Membina Keluarga Sejahtera*, cet. 5, hlm. 35-42.

enggan mempunyai anak.[40] Kedua, Pembahasan tentang alasan mendesak yang dibenarkan oleh Islam bagi seseorang untuk menghindari terjadi kehamilan atau memperpanjang jarak kelahiran ada tiga hal yaitu menjaga keselamatan jiwa atau kesehatan ibu, unetuk menjaga keselamatan agama, orang tua yang dibebani kwajiban mencukupi keperluan hidup keluarga dan nak-anaknya dan untuk menjaga keselamatan jiwa, kesehatan dan pendidikan anak-anaknya.[41] Pembahasan ketiga yang menarik dari buku ini adalah catatan penting bahwa upaya untuk menghindari kehamilan dengan jalan merusak/merubah organisme yang bersangkutan pada dasarnya dipandang sebagai bertentangan dengan ajaran islam. Termasuk yang dilarang adalah melakukan aborsi kecuali semata-mata untuk keselamatan jiwa sang ibu.[42]

Pembahasan KB dan kontrasepsi dalam NU dibahas dalam beberapa Muktamar dan Konbes yaitu Muktamar ke-13 di Banten tanggal 12 Juli 1938 yang membahas tentang hukum berobat untuk mencegah hamil, keputusan Konfrensi Besar NU I di Jakarta tanggal 18-22 tahuhn 1960 di Jakarta tentang Perencaan Keluarga (*Family Planning*), dan Muktamar NU ke-28 di Krapyak tanggal 25-28 November 1989 yang membahas tentang vasektomi, tubektomi dan penggunaan spiral /IUD.

Dalam muktamar ke-13 di Banten ini, NU hanya membahas permasalah penggunaan obat untuk mencegah hamil karena untuk mencegah tertularnya penyakit. Muktamirin memutuskan bahwa hukumnya tidak boleh dan haram walaupun takut tertularnya penyakit karena ketakutan hanya merupakan sangakaan yang belum tentu terjadi. Keputusan ini didasarkan pada kitab Talkhisul Murod hamisy kitab *Bughyah* dan *I'anah*

[40] *Ibid*., hlm. 35.

[41] *Ibid*., hlm. 38-40.

[42] *Ibid*., hlm. 42-43.

ath-Tholibin. Bunyi teks dalam Talkhishul Murod dinyatakan:" *Abdussalam dan ibnu Yunus berkata, tidak halal bagi wanita mempergunakan obat pencegah kehamilan walaupun dengan ridho suami*. Sedang dalam *I'anahath-Tholibin* disebutkan:' *haram penggunaan apapun yang dapat mencegah kehamilan*".[43]

Pembahasan yang cukup tentang membatasi keturunan/ merencanakan keluarga (*family planning*) dijawab dalam Konfrensi Besar NU I di Jakarta tanggal 18-22 tahuhn 1960. NU menjawab persoalan KB ini dengan jawaban yang bisa diklasifikasi dalam dua masalah. ***Pertama***, KB hukumnya makruh jika menggunakan alat yang dapat mencegah sampainya mani ke rahim atau meminum obat untuk menjarangkan kelahiran. *Kedua*, NU menyatakan haram terhadap segala tindakan yang dapat memutuskan kelahiran kecuali karena ada bahaya. Landasan ini diambil dari kitab *Asnal Matholib* halaman 186, *Fatawi ibnu Jawad* halaman 249, *Al-Bajuri* Jilid II halaman 93 dan *Ahkamul Fuqoha'* Jilid 2 halaman 231.[44] Salah satu argumentasi NU yang secara tersurat menyebutkan adalah dalam al-Bajuri dinyatakan:

> *"Demikian halanya wanita yang mempergunakan sesuatu (seperti alat kontrasepsi yang dapat memperlambat kehamilan. Hal ini hukumnya makruh. Sedang memutus keturunan hukumknya haram. Dan ketika darurat maka sesuai dengan kaidah Fiqhiyyah:" Jika ada dua bahaya saling mengancam, maka diwaspadai yang lebih besar bahayanya dengan melaksanakan yang paling ringan bahayanya".*

Persoalan KB ini kemudian dibahas dan diputuskan dalam Sidang PBNU tanggal 25 September 1969 yang berisi batasan-batasan tentang KB ini yaitu *pertama*, KB harus diartikan sebagai pengaturan dan penjarakan kehamilan untuk

---

[43] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha'*, hlm. 223.

[44] *Ibid*., hlm. 292-293. Maksud rujukan Ahkamul Fuqoha' Jilid II adalah Ahkamul Fuqoha' versi lama yang diterbitkan oleh penerbit Thoha Putra Semarang.

kesejahteraan. *Kedua,* KB harus didasarkan atas kepentingan kesejahteraan Ibu dan anak, bukan karena ketakutan akan kelaparan atau kemiskinan dan sebagainya, *Ketiga.,* KB tidak boleh dilakukan dengan pengguguran kandungan, *Keempat,* KB tidak diperbolahkan merusak dan atau menghilangkan fungsi bagian tubuh suami maupun istri. *Dan kelima,* KB merupakan masalah perseorangan (suka rela) bukan merupakan gerakan masal dengan ketetapan yang dipaksanakan. *Keenam,* KB harus mendapatkan persetujuan suami dan istri yang bersangkutan. *Ketujuh,* KB harus tidak boleh bertentangan dengan hukum-hukum agama dan kesusilaan. *Kedelapan,* Supaya dijaga benar agar jangan sampai disalahgunakan untuk kepentingan maksiat/ tindakan amoral dan lain-lain.[45]

Pembahasan selanjutnya tentang persoalan KB dalam kasus-kasus baru yang dikaji dalam Muktamare 28 adalah masalah Tubektomi-Vasektomi dan Penggunaan Spiral/IUD. Masalah Vasektomi dan tubektomi ini, Muktamirin NU memutuskan bahwa hal itu tidak diperkenankan. Dalam keputusanya dinyatakan:

> *" Penjarangan kelahiran melalui cara apapun tidak dapat diperkenankan kalau mencapai batas mematikan fungsi berketurunan secara mutlak. KKKaaarena sterelisasi yang diperkenankan hanyalah yang bersifat dapat dipulihkan kembali kemampuan berketurunan dan tidak sampai merusak atau menghilangkan bagian tubuh yang berfungsi".*[46]

Argumentasi yang diambil adalah dari kitab *al-Bajuri 'ala fath al-Qorib* Juz II halaman 93, *Al-Bujairimi 'alal Iqna'*; Juz IV halaman 40, *Nihatul Muhtaj* Juz VIII halaman 416 dan *Ghoyah at-Talkhis am-Murod Fatawi Ibnu Ziyad* halaman 25. Salah satu argumentasi dalam kitab *Bajuri* misalnya dinyatakan:

---

[45] Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: universitas Yarsi, 1999), hlm. 177.

[46] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha'* , hlm. 447.

> *"Haram mempergunakan sesuatu (seperti obat-obatan) yang dapat memutuskan kehamilan sama sekali (sehingga tidak bisa hamil kembali selamanya). Sedangkan yang hanya memperlambat kehamilan untuk sesuatu waktu dan tidak memutuskan kehamilan sama sekali, maka tidak haram. Dan bahkan tidak makruh jika karena sesuatu udzur, seperti ingin mendidik anak lebih dahulu. Jika tidak ada suatu alas an apapun maka hukumnya makruh".*[47]

Berkaitan dengan masalah IUD/Spiral, NU memutuskan hukum dasarnya boleh sama dengan azal dan alat kontrasepsi, hanya NU memberi catatan karena dalam memasangnya itu sampai melihat *aurat mugholadhoh* maka yang memasang harus yang dibenarkan oleh syara; seperti suami.

> *"Pada dasarnya menggunakan spiral (IUD) itu hukumnya boleh, sama dengan azl atau alat-alat kontrasepsi yang lain, tetapi karena cara memasangnya harus melihat aurat mugholadhoh, maka hukumnya haram. Oleh karena ituharus diusahakan dengan cara yang dibenarkan oleh oleh syara' seperti dipasang oleh suaminya sendiri.*[48]

Ada lima argumentasi kitab yang dijadikan dasar yaitu *Sulamut Taufiq, al-Qolyubi* Juz III halaman 221, *Mughni al-Muhtaj* Juz III halaman 123, *Al-Bajuri* Juz II halaman 99 dan *Kasyifah as-Saja* halaman 50.[49]

4. Operasi Ganti Kelamin

Pembahasan tentang operasi ganti kelamin ini dibahas dalam muktamar NU ke-26 di Semarang tanggal 5-11 Juni 1979 M. Muktamirin secara tegas menyatakan bahwa operasi ganti

[47] *Ibid*., hlm. 448.

[48] *Ibid*., hlm. 449.

[49] *Ibid*., hlm. 449.

kelamin itu hukumnya haram.[50] Dasar argumentasinya adalah surat an-Nisa' ayat 119 dan penjelasanya dalam tafsir ash-Showi. Bunyi firman Allah SWT itu artinya:...*mereka (mengubah ciptaaan Allah SWT.) lalu benar-benar mereka merubahnya..".* Dan termasuk kategori merubah menurut Muktamirin adalah mengubah tubuh dengan tato dan mengubah rambut dengan wieg (rambut palsu). Pembahasan dalam muktamar ini hanya membahas jawaban secara hukum dasar secara umum bahwa penggantian kelamin itu hukumnya haram.[51] Dalam keputusan NU ini kemudian diperluas penjelasanya dengan merujuk pada seminar PWNU Jawa Timur tanggal 26-28 Agustus 1989 M yang membahas tinjauan syareat Islam tentang operasi ganti kelamin yang terbagi dalam tiga persoalan utama yaitu :

a) Seorang laki-laki dan perempuan yang normal dan tidak ada kelainan baik organ kelamoin dalam maupun luar, lalu karena suatu hal ia ingin dioperasi agar kelamin luarnya berubah menjadi jenis kelamin yang berbeda dan berlawanan dengan jenis kelamin yang dalam. Dalam masalah ini, peserta seminar menyatakan hukumnya haram , sebab termasuk mengubah ciptaan dari Allah SWT dan mengecoh orang lain.[52]
b) Laki-laki dan perempuan yang kelamin dalamnya normal, tetapi kelamin luranya tidak normal, misalnya kelamin luarnya berlawanan dengan kelamin dalamnya, lalu diopeasi untuk disamakan dengan kelamin dalamnya maka dihukumi sebagai mubah apabila ada hajat syar'iyyah atau hajat yang penting.[53]

[50] *Ibid*., hlm. 351.

[51] *Ibid*., hlm. 352.

[52] *Ibid*., hlm. 352-360.

[53] *Ibid*., hlm. 360-365.

c) Seseorang yang kelamin dalamnya normal, tetapi kelamin luarnya tidak normal misalnya kelamin luarnya sama dengan kelamin dalamnya, tetapi bentuknya tidak sempurna , lalu dioperasi untuk disempurnakan maka hukumnya boleh bahkan lebih utama.[54]

Pembahasan dalam Muhamadiyyah dibahas dalam Fatwa-fatwa Tarjih, TJA Jilid I.[55] Dalam TJA I persoalan operasi yang berhubungan dengan kelamin dibagi dua yaitu operasi pergantian atau perubahan kelamin dan operasi penegasan kelamin. Untuk katagori pertama, Majlis Tarjih menyatakan bahwa operasi pergantian kelamin yang normal, kelamin yang asalnya benar-benar berfungsi secara sempurna hukumnya haram karena dia telah mengubah ciptaan yang telah dikehendaki Allah SWT dan merupakan termasuk terkena bujukan dan godaan syetan, sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat an-Nisa; ayat 118-119. Sedang operasi penegasan kelamin yakni orang yang kelamin asalnya tidak berfungsi secara sempurna atau mengalai kelainan-kelainan seperti *khuntsa* (waria) atau mengalami kelainan-kelainan yang menyebabkan kelaminya tidak berfungsi sempurna maka operasi penegasan kelamin untuk menyempurnakan fungsi kelamin maka itu dipandang sebagai salah satu bentuk pengobatan dan justru merupakan usaha pertolongan yang terpuji . Dengan operasi penegasan kelamin ini maka telan menormalkan fungsi kelamin yang berarti menjadikan manusia normal secara fisik, psikologis maupun sosial.

Majlis Tarjih juga memberi penegasan bahwa operasi plastic dengan motifasi kenikmatan bukan karena kelainan yang perlu dinormalisasi adalah tindakan haram dan tidak ridho dengan takdir allah SWT. Termasuk operasi yang haram adalah operasi

[54] *Ibid*., hlm. 365-369.

[55] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 1*, hlm. 165-166.

untuk merehabilitasi selaput dara yang robek akibat hubungan kelamin diluar nikah bahkan juga dikategorikan sebagai tindakan penipuan pada orang lain.[56]

5. Nikah Beda Agama dan Status Anaknya

Persoalan nikah agama ini menjadi kontraversi dan perdebatan pro-kontra yang tidak mudah untuk diselesaikan. Ada yang menganggap itu persoalan luar biasa yang jelas-jelas dilarang oleh agama dan ada yang menerima masalah nikah lintas agama ini didasari semangat cinta suci dan situasi yang diliputi multikulturalisme. Beberapa contoh kasus kecil model perkawinan lintas agama adalah adalah pernikahan antara Presiden Palestina, Yasser Arafat dengan Suha dan Pernikahan Artis Jamal Mirdad dengan Lidya Kandouw. Dalam website Jaringan Islam Liberal, 3 Februari 2007, masalah ini juga menjadi perdebatan serius dikalangan netter, tentang bagaimana hukum nikah lintas agama, status anaknya, wali nikahnya, dan lainnya[57].

Persoalan nikah beda agama ini juga menjadi konsen pembahasan Majlis Tarjih dan LBM NU. Fatwa Tarjih yang membahas persoalan ini pada Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 4. Dalam menguraikan persoalan ini Majlis Tarjih membahas dulu tentang ada dua macam kategori dari nn-mslim yaitu Orang Musyrik dan orang Ahli Kitab. Yang termasuk kategori musyrik adalah orang yang tidak beragama berdasarkan tafsiran surat al-Byyinah ayat 1. Majlis tarjih berpendapat dengan mendasarkan argumentasinya pada Surat al-Baqoroh ayat 221 bahwa orang mukmin laki-laki maupun perempuan dilarang kawin dengan orang-orang musyrik, kecuali jika mereka

[56] *Ibid*., hlm. 166-167.

[57] http://islamlib.com/id/, 3 Februari 2007, serta baca juga dalam situs yang sama, wawancara Nong Darul Mahmadah dengan Dr. Zainun Kamal tentang Hukum Nikah Lintas Agama dan Wawancara dengan Bimo Nugroho, Direktur ISAI Jakarta, Pelaku Nikah Lintas Agama.

bertaubat. Sedang hukum menikah dengan ahli kitab boleh bagi laki-laki mukmin dengan perempuan ahli kitab tetapi Allah melarang sebaliknya berdasarkan firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 5. maksud Ahli Kitab dalam ayat tersebut adalah pengikut Kitab Taurot dan Injil sebagaiumana aslinya. Akan tetapi diakhir pembahasan Majlis Tarjih tetap merekomendasi untuk menghindari pernikahan dengan yang bukan se-agama karena hal itu akan merusak Iman dan taqwa. Pernikahan terbaik adalah pernikahan dengan orang yang seagama.[58]

Sedang mengenai status anaknya, Majlis Tarjih memberi fatwa bahwa jika suami Islam dan istri, ahli kitab maka status anaknya adalah Muslim. Akan tetapi jika sebaliknya, suami ahli kitab dan istri muslim, walau nikah ini dilarang oleh Islam, maka Majlis Tarjih menyatakan bahwa mungkin hukum yang berlaku bagi warga di mana anak itu berada.[59]

Sedang di dalam NU, persoalan nikah dengan yang tidak se-agama ini diatur dalam Konbes NU ke-1 di Jakarta 18-22 April 1960 M dan Muktamar NU ke-28 di PP al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, 25-28 November 1989 M. Dalam Konbes Nu tersebut dibahas tentang hukum laki muslim menikahi perempuan kafir?. Muktamirin menjawab bahwa hukumnya tidak boleh/haram dan tidak sah kalau perempuan tersebut bukan kafir kitabi yang murni yang keturunan asli (orang tuanya) masuk kedalam agama tersebuyt sebelum dinaskah dengan kerasulan Nabi Muhammad. Menurut keputusan ini, orang kafir kitabi sekarang ini tidak bisa dikategorikan sebagai ahli kitab yang boleh dinikah karena orang tuanya masuk kedalam agama itu setelah dimansukh seperti anak-anak putri bangsa Indonesia yang beragama non-Islam. Hal ini dirujukkan kepada kitab *asy-Syarwani* Juz II halaman 237.[60]

---

[58] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih, Jilid 4*, hlm. 205-206.

[59] *Ibid.*, hlm. 207.

[60] Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha*, hlm. 304-305.

Keputusan ini diperkuat dengan Keputusan Muktamar Nu ke-28 dan Keputusan Muktamar Thoriqoh Mu'tyabaorh an-Nahdhiyyah tahun 1968 bahwa hukum nikah antara dua orang yang berlainan agama itu hukumnya tidak sah. Keputusan ini dirujukkan pada 5 kitab *mu'taborah* di kalangan NU yaitu kitab *asy-Syarwani* Juz II halaman 237, *al-Muhdazhab* Juz II halaman 44, *al-Umm lil Imam asy-Syafi'i* Juz V halaman 7, *al-Majmu' Syarah Muhadzab* Juz II halaman 44 dan *Tanwirul Qulub* halaman 342. Ditambah dengan rujukan kepada Keputusan Konbes Nu tahun 1960, Ketetapan Jam'iyyah Thoriqoh NU dan Keputusan PWNU Jawa Timur halaman 67.[61]

6. Bayi Tabung

Salah satu tujuan pernikahan adalah bereproduksi atau memiliki keturunan. Memiliki anak merupakan dambaan nyaris setiap pasangan suami-istri. Hampir setiap pasangan suami-istri sadar, tidak mempunyai anak bukanlah akhir dunia. Namun, memiliki darah daging sendiri tetap menjadi tujuan yang dirasakan sangat penting. Apalagi banyak di kalangan masyarakat yang masih menganggap keberadaan anak tidak saja sebagai keturunan semata, tetapi juga menjadi penerus nama keluarga dan segala adat budaya yang menjadi konsekuensinya.

Tidaklah heran jika banyak pasutri yang belum memiliki anak berikhtiar melakukan berbagai cara untuk mendapatkan momongan. Mereka tidak lelah untuk konsultasi kepada dokter ahli kandungan, mengonsumsi obat penyubur, berkonsultasi ke sinse, dukun, sampai rajin makan makanan tertentu yang dianggap bisa membantu kehamilan. Namun jika sang anak

[61] *Ibid*., hlm. 433-437 dan lihat juga keputusan Muktamar IV Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh NU di Semarang tanggal 28-30 Oktober 1968 dalam Aziz Masyhuri (penghimpun), *al-Fuyudhot ar-Robaniyyah*, *Hasil Kesepakatan Muktamar dan Musywarah Besar Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh NU (1957-2005 M*) (Surabaya: Kalista-PP al-Aziziyyah, 2006), hlm. 96-99.

tidak kunjung datang, segala upaya akan ditempuh, termasuk melalui program bayi tabung. Sekarang, memiliki anak lewat program bayi tabung semakin banyak dipilih. Program ini membantu para istri maupun suami yang mempunyai masalah pada alat reproduksi atau juga karena sebab lainnya.

Bayi tabung merupakan masalah baru sesuai dengan perkembangan di dunia IPTEK dan Ilmu kedokteran yang belum pernah terjadi di dalam dunia Islam sebelumnya, sehingga tidak tersurat dalam teks-teks hukum Islam. Dengan kata lain, Bayi tabung merupakan salah satu masalah Ijtihadiyyah yang harus dijawab oleh cendekiawan dan Ulama Muslim termasuk di Muhamadiyyah dan NU.

Persoalan bayi tabung ini dibahas dalam Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 1 yang hanya membahas tentang hukum menitipkan calon anak hasil bayi tabung kepada istri kedua. Keputusan Majlis Tarjih dirujukkan kepada *ijtihad jama'i* yang dilakukan oleh ahli-ahli fiqih dan berbagai pelosok dunia Islam pada tahun 1986 di Aman, termasuk dari Indonesia (yang salah satu delegasinya juga dari PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih), bahwa hukum inseminasi yang demikian termasuk yang dilarang[62]. Hal ini disebut dalam ketetapan yang keempat dari sidang periode ke tiga dari *Majma'ul Fiqh Islamiy* dengan judul "*Athfalul Anaabiib* (Bayi Tabung)", dengan rumusan:

> الخامسة ان يجرى تلقيح خارجىّ بين بذرتى زوجين ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة الأخرى كلها محرمة شرعا.
>
> *Artinya: Cara ke lima ialah inseminasi itu dilakukan di luar kandungan antara dua biji suami-isteri kemudian ditanamkan pada rahim isteri yang lain (dari suami itu) ... hal itu dilarang menurut hukum Syara'.*[63]

[62] Tim PP Muhamadiyyah Majlis Tarjih, *Fatwa-fatwa Tarjih Jilid 1*, hlm. 151.

[63] *Ibid.*, hlm.151.

Jawaban tarjih tadi bisa dipahami bahwa kalau proses bayi tabung tersebut berasal dari sperma suami dan ovum istri serta dirahim istrinya maka hukumnya dibolehkan. Sedang dalam NU, persoalan Bayi tabung dihukumi sesuai dengan prosesnya yang dipilah menjadi tiga macam[64] yaitu:

a) Apabila mani yang ditabung dan yang dimasukkan ke dalam wanita-wanita tersebut ternyata bukan mani suami istri, maka hukumnya haram.
b) Apabila mani yang ditabung tersebut mani suami istri, tetapi cara mengeluarkannya tidak muhtaram, maka hukumnya juga haram. Mani muhtaram ialah mani yang keluar/dikeluarkan dengan cara tidak dilarang oleh syara'. Sedang mani bukan muhtarom ialah selain yang tersebut di atas.
c) Apabila mani yang ditabung itu mani suami istri dan cara mengeluarkannya termasuk muhtarom, serta dimasukkan ke dalam rahim istrinya sendiri, maka hukumnya boleh.

Berkait dengan status anak yang dari mani tersebut dapat *ilhaq* atau tidak kepada pemilik mani, terdapat khilaf antara Imam Abu Hajar dan Imam Romli. Menurut Imam Abu Hajar tidak bisa ilhaq kepada pemilik mani secara mutlak (baik keluarnya mani tersebut muhtarom atau tidak, sedangkan menurut Imam Romli anak tersebut bisa ilhaq kepada pemilik mani, bila mani tersebut keluarnya termasuk *muhtarom*.[65]

[64] Baca lebih lanjut dalam Imam Ghozali Sa'id dan Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha*, hlm. 372.

[65] *Ibid*., hlm. 372.

Sedang hukum menitipkan sperma suami dan indung telur kepada perempuan lain dengan akad sewa dihukumi sebagai haram dan tidak sah.[66] Berkaitan dengan nisbah anak hasil dari titip sperma kepada perempuan ini dalam hal nasab, kewalian, hukum waris dan hadlanah dijelaskan oleh Muktamar sebagai berikut:

a) Dalam hal nasab, kewalian, waris dan *hadhanah* tidak bisa dinisbatkan kepada pemilik sperma menurut Imam Ibnu Hajar, karena masuknya tidak *muhtaram*.
b) Yang menjadi ibu secara syar'i adalah:
    1) Apabila sperma dan indung telur yang ditanam itu tidak memungkinkan campur dengan indung telur pemilik rahim, maka yang menjadi ibu anak tersebut adalah pemilik indung telur apabila seperma dan indung telur
    2) Jika dimungkinkan adanya percampuran indung telur dari pemilik rahim, maka ibu anak itu adalah pemilik rahim (yang melahirkan).[67]

B. Analisis Metode Ijtihad Keputusan NU dan Muhamadiyyah

Dari paparan pada sub bab sebelumnya, bisa dilihat bahwa persoalan hak reproduksi ada yang menjadi isu yang sangat kontraversial di kalangan para Ulama Muhamadiyyah dan NU dan ada yang bisa diputuskan dengan cepat dalam pembahasanya terlepas dari hasil keputusanya, apakah sensitif dengan persoalan hak reproduksi atau tidak. Persoalan mendasar dengan Hak Reproduksi adalah siapa yang mempunyai hak itu, apa perempuan, suami, keluarga, masyarakat atau bahkan

[66] *Ibid*., hlm. 489.

[67] *Ibid*., hlm. 490.

Negara. Hampir semua komponen tersebut terlibat dalam perebutan wacana tentang hak reproduksi. Hal itu didasarkan pada alasan bahwa persoalan hak reproduksi berkaitan erat dengan hak asasi manusia yang paling dasar yaitu *hifdzu an-nasl* (hak bereproduksi). Perlu diketahui bahwa menurut Para Ulama, Islam telah merumuskan lima hak dasar manusia yaitu *hifdzu ad-din* (hak beragama), *hifdzu an-nafs* (hak hidup), *hifdzu aql (*hak untuk berpikir dan berpendapat) *hifdzu nasl* (hak bereproduksi/ memiliki keturunan) *dan hifdzu al-mal* (hak untuk memiliki harta).[68] Apalagi persoalan hak reproduksi ini belum ada aturan hukum yang dianggap *qoth'i, muhkam,* jelas, dan universal ketika berkaitan dengan loncatan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan masuk wilayah actual kontemporer.

Dari pepamaran tentang persoalan Hak reproduksi di atas ada beberapa argumentasi hukum yang dipakai ketika mereka menjawab persoalan ini. Argumentasi dalam Himpunan Putusan Tarjih, Fatwa-fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama dan Ahkamul Fuqoha', Keputusan Mu'tamar Thoriqoh masih berkutat dan berdasar pada *nash* (dalil normatif) dan narasi besar pemikiran klasik atau berada pada wilayah *ijtihad bayani*.

Ijtihad bayani atau disebut juga dengan metode interpretasi linguistik adalah penemuan hukum Islam dengan melakukan interpretasi terhadap teks-teks sumber hukum yakni nash-nash al-Qur'an dan hadis. Secara umum kajian interpretsi lingguistik terbagi dalam dua aspek yakni aspek teoritik dan aspek terapan. Aspek teoritik berkaitan dengan persoalan asumsi dasar bahasa, asal usul bahasa, perubahan kata dan lainnya. Sedang aspek terapan berisi kaidah-kaidah lingguistik yang dipakai untuk

[68] Baca misalnya di Imam al-Ghozali, *al-Mustashfa Min Ilmi al-ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), hlm. 152 dan keputusan NU tentang al-Huquq al-Insaniyyah Fil Islam hasil keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama' NU tahun 1997 di Bagi Lombok.

memahami *nash syara'* [69]. Menurut Anwar, atas dasar ini, para ahli hukum Islam kemudian mengelompokkan pernyataan-pernyataan syariah ke dalam empat sudut kajian yaitu : a). lafadz /pernyataan syariah yang dikaji dari aspek jelas-tidaknya. b). lafadz yang dikaji dari aspek cara penunjukan terhadap makna yang dimaksud. c). lafadz yang dikaji dari aspek luas dan sempitnya makna. d). lafadz yang dikaji dari segi formula-formula perintah[70]

Dari pemaparan di atas, terlihat bahwa jawaban yang dikemukakan oleh LBM NU dan MT-PPI mayoritas masih langsung secara tekstual kepada teks baik teks itu berupa ayat, hadis dan nukilan dari ulama klasik. Ini model ijtihad yang dipakai masih didominasi model interpretasi lingguistik sebagai proses deduksi hukumnya walaupun istilah hukum yang dipakai sudah masuk dalam kategori " makna dan *dalalah*-nya".

Disamping itu, argumentasi tekstualitas mereka juga merujuk pada pandangan ulama salaf. Dominasi narasi besar klasik ini sangat tersurat dalam berbagai keputusan LBM NU. Mereka begitu panjang lebar menjelaskan pendapat para ulama klasik dan baru terakahir mengambil pendapat ulama yang dipandang paling *ihtiyath* (hati-hati) terutama Imam ar-Romli, Imam Ibnu Hajar, Imam Nawawi dan kitab-kitab "*mu'tabar*" terutama dalam mazhab Syafi'i. Di HPT maupun Fatwa-fatwa Tarjih lebih langsung kepada teks al-Qur'an dan hadis walaupun terkadang mereka juga merujuk ke narasi besar hukum Islam klasik seperti dalam persoalan hukum menikah perempuan hamil yang dirujuk juga ke fikihnya Wahbah az-Zuhaili.

Beberapa keputusan juga sudah menggunakan model ijtihad kausasi yakni memutuskan kasus hukum baru berdasarkan

[69] *Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam, Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000*, hlm. *306-308*

[70] *Ibid.*, hlm. 308-310.

causa legis (‘*illat*) yang digali dari kasus *nash* dan kemudian diterapkan kepada kasus baru tersebut.[71] Model ini terlihat dalam Muhamadiyyah dalam membahas kasus boleh-tidaknya perempuan hamil dinikahi kemudian suaminya lalngsung mengumpulinya. Dalam NU persoalan ini dinamakan *ilhaq* atau *ilhaqul masail bi nadhoiriha* yaitu mempersamakan hukum suatu kasus.masalah yang dijawab oleh Ulama (dalam kitab-kitab standar) terhadap masalah atau kasus serupayang telah dijawab oleh Ulama[72]. Contoh kasus ijtihad kausasi yang dilakukan oleh NU ketika membahas tentang KB.

Ada juga keputusan yang merujuk kepada kaedah *kulliyyah* dalam ilmu hukum Islam tetapi porsinya sangat masih sedikit. Penggunaan term *maslahat, darurat* dan lainnya juga dipakai dalam keputusan MT-PPI Muhamadiyyah dan LBM NU tetapi tidak ada elaborasi yang memadahi. Dalam masalah alasan mendesak seseorang boleh melakukan menghindari terjadinya kehamilan atau memutuskan kehamilan misalnya , di LBM NU hanya dijawab jika ada bahaya (*darar*), dengan tidak ada kreteria yang konseptual-aplikatif. Dalam Muhamadiyyah, masalah ketentuan mendesak cukup ada perinciannya seperti yang ditulis dalam buku ‘Membina Keluarga Sejahtera”.

C. Analisis Persamaan dan perbedaan antara Fatwa MT-PPI dan LBM NU

Dari analisis deskrepsi di atas kita bisa tarik kesimpun bahwa secara garis besar antara Muhamadiyyah dan NU mempunyai hasil keputusan hukum yang mayoritas sama untuk enam tema yang dikaji dalam kajian ini. Keenam tema yang hasil keputusan akhirnya sama antara keduanya adalah :

[71] *Ibid*., hlm. 342.

[72] Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 180.

1) Hukum nikah *mut'ah* menurut Muhamadiyyah dan NU adalah haram. Kajian di NU langsung merujuk pada kitab-kitab salaf standar (*mu'tabar)*, sedang pembahasan di Muhamadiyyah lebih luas dengan mengkaji aspek definisi dan merujuk pada hadis-hadis yang menceritakan perkembangan hukum nikah *mut'ah*. Kesimpulan fatwa hukumnya sama, nikah *mut'ah* hukumnya haram,
2) Hukum menikahi perempuan hamil dan statusnya. Menurut Muhamadiyyah, pernikahan perempuan hamil dan laki-laki yang menghamilinya hukumnya boleh dan sah. Jika yang lahir anak perempuan, laki-laki yang menghamili juga berhak menjadi wali bagi anak perempuannya tersebut. Status anak tersebut masih tetap fitroh dan tidak membahwa dosa bapak-ibunya. Sedang menikahi pelacur atau menikah antara perempuan hamil dan laki-laki yang tidak menghamili hukumnya boleh dengan syarat mau bertaubat serta langsung boleh melakukan hubungan seksual sekalipun perempuan itu belum melahirkan. Sedang di NU, keputusan hukumnya berbeda dengan Muhamadiyyah. NU menyatakan bahwa perkawinan paksa karena zina hukumnya tetap tidak sah, jadi harus benar-benar berdasarkan kemauan di-laki-laki. Sedang status anak zina tetap suci dan diterima amalnya oleh Allah SWT. Sedang status anak zina kalau dia punya suami atau telah menjanda belum lebih dari 4 tahun maka *ilhaq*-nya kepada suaminya selama tidak ada bukti jelas bahwa ia pernah bersuami atau bukti-bukti jelas lainnya.
3) Hukum mengatur kehamilan/kelahiran. Menurut Muhamadiyyah bahwa mengatur kehamilan dengan cara KB/kontrasepsi hukum asalnya tidak boleh. KB/kontrasepsi dibolehkan hanya dalam keadaan *dhorurot* yaitu mengkhawatirkan keselamatan

ibu, mengkhawatirkan keselamatan agama dan mengkhawatirkan kesehatan dan pendidikan anak-anaknya. Muhamadiyyah memberikan catatan penting bahwa KB/kontrasepsi tidak boleh dengan cara merusak atau merubah organisme tubuh. Sedang di NU, hukum asalnya makruh kalau mencegahnya tidak permamen, tetapi hukumnya berubah menjadi haram kalau sampai memutuskan kelahiran seperti vasektomi dan tubektomi. Tindakan KB permanen ini hanya dibolehkan jika ada bahaya yang mengancam keselamatan ibu.

4) Hukum operasi ganti kelamin, baik menurut Muhamadiyyah maupun NU hukum dasarnya adalah haram karena berarti merubah ciptaan Allah. Tetapi kalau operasi penegasan kelamin seperti bagi *khuntsa musykil* maka hukumnya menurut Muhamadiyyah diperbolehkan. Tetapi Muhamadiyyah mengharamkan operasi plastik atau operasi selaput dara karena termasuk tindakan tidak menerima takdir Allah SWT. Keputusan senada juga dikeluarkan oleh NU dengan memerinci bahwa termasuk hukum mubah yaitu operasi orang yang kelamin dalamnya normal, tetapi kelamin luarnya tidak normal seperti kelamin luarnya bertentangan dengan kelemin luarnya maka dioperasi untuk disempurnakan. NU juga membolehkan bahkan termasuk tindakan utama bagi orang yang melakukan operasi untuk penyempurnaan kelamin luar yang bentuknya kurang sempurna untuk disesuaikan dengan kelamin dalamnya.

5) Hukum nikah lain agama dan status anaknya. Majlis Tarjih membagi non muslim jadi dua yaitu musyrik dan ahli kitab. Nikah dengan orang musyrik hukumnya haram, sedang dengan ahli kitab hanya boleh bagi laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab. Tetapi Majlis Tarjih tetap merekomendasikan untuk menghindarinya karena

bisa merusak Iman. Sedang status anaknya menurut Majlis Tarjih tetap muslim. NU juga menyatakan hukum menikahi non muslim itu haram termasuk ahli kitab pada masa sekarang. Karena Ahli kitab menurut pengertian NU itu ahli kitab asli sebelum datangnya Rosulullah, ahli kitab sekarang ini tidak bisa dikategorikan sebagai ahli kitab karena orang tuanya masuk agama itu setelah dihapus (*mansukh*) oleh kedatangan Rosulullah.

6) Hukum Bayi tabung menurut Muhahamdiyyah dan NU adalah boleh dengan syarat berasal dari mani suami dan ovum istri serta memakai rahim istri yang memiliki ovum. Kedua organisasi sepakat bayi tabung dengan menggunakan rahim pihak ketiga termasuk istrinya yang lain hukumnya haram. Termasuk yang diharamkan oleh NU adalah cara pengeluaran mani suami-istri itu tidak dengan cara *muhtarom*. Secara mudah persamaan dan perbedaan ini bisa dilihat dalam table 2 halaman 135-136.

D. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Fatwa tentang HRP

Setelah membaca dan menganalisis hasil keputusan dan buku-buku yang terkait dengan kedua organisasi tersebut, terlihat bahwa terjadi dinamika, pergolakan dan perkembangan pemikiran walaupun masih secara gradual. Karena graduasi perkembangannnya "nyaris" tertinggal dengan perkembangan zaman maka tidak heran jika kedua organisasi massa ini, walaupun Muhahamdiyyah dikenal sebagai organisasi modernis dan NU dikenal sebagai organisasi tradisonal, dikatakan mengalami kemandekan dalam mengelola (menangani hukum Islam) seperti disebutkan oleh A. Qodry A. Azizi dan Fachry Ali.[73]

[73] Baca lebih lanjut dalam A. Qodry A. Azizy, " NU dan Muhamadiyah dalam Pemikiran Hukum" dalam Nur Achmad dan Pramono U. Tantowi (editor), Muhamadiyah Di Gugat, Reposisi di Tengah Indonesia yang berubah, (Jakarta: Kompas, 2000), hlm. 40-44.

1) Tradisi pemikiran yang dinamis yang dikembangkan para *mutaqoddimin* dan pendiri Mazhab hampir-hampir hilang dari peredaran organisasi massa Islam termasuk Muhamadiyah dan NU. Lembaga-lembaga hukum yang seharusnya menjadi corong pemikiran hukum progresif terkadang membangun kejumudan dan menghilangkan tradisi pemikiran dan keilmuan. Walaupun pada level organisasi dan narasi besar pemikiran organisasi masih *"terkungkung"* dengan model dogmatis, normatif dan sedikit mengadobsi model *bayani*, tetapi beberapa organisasi dibawahnya baik secara struktural maupun hanya mempunyai hubungan historis atau kultural karena dikelola oleh aktifis kedua organisasi , mempunyai gerakan model berpikir fikih transformatif bahkan terkadang dekonstruktif dan liberal seperti yang tergabung dalam Lakpesdam NU, JIMM, LKPSM NU, PM dan lainnya termasuk dibeberapa institusi, pusat studi atau LSM yang dikelola oleh aktifias Muhamadiyyah dan NU seperti P3M, Al-Maun Institute, Al-Ma'arif Center, Rahima, Fahmina, elSAD, LKiS, Rifka an-Nisa' WCC Center dan lainnya. Ini menunjukkan ada tarik menarik dua arus pemikiran besar dikedua organisasi. Individu yang progresif atyau bahkan liberal tentu akan juga ikut mewarnai perdebatan wacana pemikiran di kedua organisasi.
2. Disisi lain, dalam lima belas tahun terakhir ini, dan yang paling terlihat menonjol dalam sepuluh tahun terakhir ini, organisasi perempuan Muhamadiyah dan NU juga melakukan gerakan progresif yang juga gigih melakukan perjuangan gerakan pemberdayaan perempuan, baik dengan menggunakan strategi penguatan ekonomi, pendidikan kritis dalam kerangka upaya advokasi hingga melalui strategi pelayanan. Upaya-upaya ini nampaknya juga membuahkan

hasil misalnya dengan munculnya "Rekontruksi Fiqh Perempuan" di Muhamadiyyah dan munculnya konsep "Makanatul-mar'ah fil-Islam" dalam NU.

3) Oleh kerena itu, dinamika pemikiran Hukum Muhamadiyah dan NU terlihat jelas adanya tarik menarik baik dikalangan internal anggota organisasi maupun kondisi eksternal baik itu berhubungan dengan gerakan sosial, gerakan perempuan dan lainnya. Menurut penulis ada beberapa faktor yang memengaruhi pemikiran hukum Muhamadiyah dan NU mengenai hak reproduksi, yang secara garis besar bisa dibagi dalam dua tataran besar yaitu faktor internal dan faktor eksternal.

1. Faktor Internal

Faktor internal yang memengaruhi keputusan dalam MT-PPI dan LBM NU adalah

a) *Weltansung* dan pendekatan kedua organisasi terhadap agama. Muhamadiyyah sebagai organisasi modernis dengan slogan kembali kepada al-Qur'an dan sunah banyak merujuk kajian fatwanya kepada kedua sumber tersebut secara langsung dan literal. Sedang NU sebagai organisasi yang berpegangan pada Mazhab empat khususnya Mazhab Syafi'i sangat mendasarkan keputusan hukumnya pada rujukan ke kitab kuning (kitab abad tengah). Ini menunjukan bahwa paham besar organisasi sangat berpengaruh dengan keputusan-keputusan hukum yang diambil oleh kedua organisasi.

b) Keputusan-keputusan tersebut mayoritas dibuat oleh kaum pria yang sedikit sekali melibatkan perempuan termasuk yang berperspektif gender. Dalam pembahasan di MT-PPI maupun LBM NU dominasi pembahasan maupun anggotanya mayoritas laki-

laki. Maka sangat wajar kalau keputusannya masih kurang sensitif dengan persoalan hak dan kesehatan reproduksi. Peserta MUNAS MT-PPI dan LBM NU mayoritas laki-laki, dan belum banyak yang sensitif gender termasuk persoalan hak reproduksi. Akibatnya, muncul keputusan-keputusan yang bias patriakhi.

c) Dominanya tradisi teks dalam pembahasan dengan model deduktif. Pembahasan dalam MT-PPI maupun LBM NU masih kuat dengan tradisi teks karena hampir semua pembahasan senantiasa merujuk pada tradisi interpretasi lingguistik seperti uraian penulis dalam sub bab sebelumnya. Sedikit sekali kajian yang mengintegrasikan antara kemampuan deduksi teks dan induksi dari data lapangan.

d) Kurang mengikutkan orang ahli dalam bidangnya. Pembahasan tentang persoalan kontemporer khususnya hak reproduksi hanya didominasi oleh ulama ahli agama (baca: hukum Islam) dan kurang mengikutkan para ahli multidisiplin walaupun dalam pembahasan KB kedua organisasi juga mengikutkan tokoh ahli seperi dokter. Tradisi pengkajian masalah hukum dari mulperspektif dan multidisiplin ilmu harus senantiasa dihidupkan.

e) Pembahasannya lebih mengedepankan hukum formal-prosedural dari pada hukum berdasar kemaslahatan. Kajian hukum di MT-PPI dan LBM NU lebih mengdepankan aspek interpretasi lingguistik dan berdasar narasi besar Islam maka pembahasanya lebih pada tataran hukum formal prosedural, bukan pada pembahasan kemaslahatan berdasarkan dialektika data lapangan dan teks atau antara metode *istiqro'* dan *istidlal/ istimbath*. Apresiasi terhadap konsep keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan manusia

sesuai dengan tuntutan keadaan dan lingkungan yang senantiasa berkembang masih kurang bahkan konsep mereka tentang kemaslahatan ini masih kabur.

f) Aplikasi Metodologi Baru yang kurang waluapun Muhamadiyyah telah memutuskan pembaharuan metodologi penemuan hukum di Jakarta yang merupakan hasil penyempurnaan MUNAS MT-PPI di Malang dan NU telah memutuskan metode deduksi hukumnya di MUNAS Alim Ulama NU di Bandar Lampung, tetapi aplikasi dari metode ini belum maksimal atau bisa dikata kurang diaplikasikan. Mayoritas keputusan tetap dengan metode lama yakni berbasis teks dengan model interpretasi linguistik.

2. D.2. Faktor Eksternal

Faktor luar baik kondisi sosial maupun budaya juga sangat berpengaruh dengan keputusan MT-PPI dan LBM NU karena hampir mayoritas fatwa yang keluar dari MT-PPI dan LBM NU adalah fatwa yang sifatnya responsif dengan persoalan-persoalan yang sedang muncul. Pembahasan tentang HRP sebelum tahun 1980-an sangat jauh berbeda dengan pembahasan tahun 1980-an. Apalagi pembahasan setelah masifnya kajian tentang *gender mainstriming* terutama penggunaannya untuk dijadikan salah satu pendekatan dalam bidang ilmu agama. Kedua Organisasi, Muhamadiyyah dan NU, nampaknya juga melakukan upaya untuk merekonstruksi fikih yang berkaitan dengan perempuan. Pembahasan tentang fikih perempuan di UHAMKA oleh Muhamadiyyah dan pendirian LP2 oleh Fatayat, Pelatihan Hak politik dan Hak Repeorduksi oleh Organisasi Perempuan dan LSM dibawah organisasi Muhamadiyyah dan NU menunjukkan bahwa konstek sosial dan budaya sangat berpengaruh dengan munculnya fatwa.

Disamping itu, munculnya gerakan-gerakan progresif Islam dengan berbagai variannya seperti Islam Aktual, Islam Liberal, Islam Progresif, Islam Transformatif, Islam Pribumi, Fikih mazhab Indonesia, Fikih Sosial dan lainnya turut juga menyumbangkan kontribusi positif terhadap pembaharuan hukum di kedua organisasi. Disisi lain juga nampak adanya upaya kedua organisasi untuk lebih artikulatif untuk dalam menjawab pelbagai persoalan-persoalan kontekstual yang bersifat kontemporer seperti masalah demokrasi, hak asasi manusia, korupsi termasuk di dalamnya adalah hak perempuan, hak reproduksi dan kesehatan reproduksi. Disinilah harapanya, dinamika lima tahun atau sepuluh tahun terakhir diskursus dinamis tentang fikih reproduksi bisa terus dikembangkan lebih progresif.

E. Kritik terhadap Kajian dan Metode Penemuan Hukum

Dari analisis tentang hak reproduksi tersebut, terlihat ada beberapa kelemahan dalam proses pengambilan keputusan hukum yang dilakukan oleh MT-PPI dan LBM NU, secara garis besar dibagi dalam dua hal yaitu :

1) Kelemahan dari aspek sistematika kajian. Pembahasan yang dilakukan baik oleh MT-PPI dan LBM NU belum dibuat secara runtut baik dari aspek deskripsi dan identifikasi (*tashowur*) masalah, kerangka analisis masalah, konsideran keputusan, data-data rujukan, dan lainnya. Harusnya kajian hukum yang dibuat didasarkan pada *tashowur* masalah karena sebuah kasus hukum sangat tergantung dengan deskrepsi masalahnya. Kemudian baru dibahas definisi dan batasan istilah, kerangka analisis masalahnya dan asas dan norma dasarnya, dalil-dalil dari teks syariah dan sumber pertimbangan dari perspektif ilmu lain yang terkait

dan terakhir memunculkan sebuah keputusan hukum. Model sistematika ini sebenarnya sudah diputuskan oleh Kedua organisasi (NU lewan Munas Lampung tahun 1992, Muhamadiyyah lewat Munas Tarjih di Malang Januari 2000 dan Munas Tarjih Jakarta tahun 2000) tetapi belum diaplikasikan dalam pembahasan kasus-kasus hokum baru.

2) Kelemahan dari metodologi pembahasan. Seperti telah penulis singgung sebelumnya, walaupun MT-PPI telah membuat keputusan baru tentang metode penemuan hukum lewat Munas Tarjih di Malang pada bulan Januari 2000 dan Munas Tarjih di Jakarta tanggal 5-7 Juli 2000 dan keputusan Munas NU di Lampung pada 23 Januari 1992 tetapi dalam kenyataan pembahasan hukum yang dipakai masih menggunakan metode klasik. NU masih mendasarkan rujukan utama pada basis kitab salaf standar, sedang Muhamadiyah lebih mendasatkan pada dalil langsung pada al-Qur'an dan Hadis. Metode Ijtihad, Pendekatan (*iqtirab*) dan tekhnik yang digunakan untuk menetapkan kasus hokum belum mencerminkan adanya perubahan yang signifikan dengan menerapkan metode baru yang telah diputuskan.

Kelemahan dari aspek data lapangan. MT-PPI dan LBM NU dalam membuat keputusan hukum masih belum memasukkan data lapangan sebagai salah satu unit analisisnya. Keputusan tentang nikah *Mut'ah,* menikahi perempuan hamil, status anak zina dan lainnya belum mengikutsertakan data-data empiris. Harusnya keputusan yang berhubungan dengan masalah sosial-kemasyarakat yang berada pada kawasan *fiqh mu'amalah* mendasarkan data-data lapangan (*istiqro*') atau dengan bahasa lain jangan sampai keputusan-keputusan hukumnya MT-PPI dan LMB NU banyak yang *lack of empicisme* karena sesuai dengan kaidah *fiqhiyyah* bahwa *al-ashlu fil-mu'amalah al-ibahah*.

DAFTAR PUSTAKA

Buku :

Abdullah, M.Amin, *Studi Agama, Normatifitas atau Historisitas*, Pustaka Pelajar Yogyakarta , 2002

Abdullah, Irwan, "Metode Penelitian Berperspektif Gender", *Makalah Saresahan,* di Pusat Penelitian UNY, 22 Desember 2002.

Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, Pustaka Firdaus, 1995

Adrina dkk., *Hak-hak Reproduksi Perempuan Yang Terpasung*, Pustaka Sinar Harapan-FF, Jakarta, 1998.

Ahmad, Noor dkk., *Epistemologi Syara', mencari Format baru Fiqh Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2000.

Anwar, Zainah dan Rashidah Abdullah (ed.), *Islam, Reproductive Health and Women Right*, Sisters in Islam, Malaysia, 2000.

Arupurnami, sita dkk., *Perempuan Dan Hak Kesehatan Reproduksi*, YLKI-Forum Kesehatan Perempuan, Ford Foundation, 2002.

Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, antara tradisi dan liberasi*, Titian Ilahi Press, Yogyakarta, 1989.

Azizi, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Gama Media, Yogyakarta, 2004.

Badri, Mudhofar dkk., *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan Di Pesantren*, YKF-FF, Yogyakarta, 2002

Berninghausen, Jutta dan Brigit Kerstan, *Forgoing New Paths: Feminist Social Methodology and Rural Women in Java,* Zed Books ltd, London, 1992.

Bisri, Cik Hasan, *Model Penelitian Fiqh*, Prenada Media, Jakarta, 2003.

Dwiyanto, Agus dan Muhadjir Darwin (ed.), *Seksualitas, Kesehatan Reproduksi dan ketimpangan Gender*, PPK UGM, Yogyakarta, 1996.

Burns, A. August dkk., Where Women Have No Doctor terj. Faizah Dasin , Yayasan Esensia Medika, Yogyakarta.

……., Where Women Have No Doctor terj. Omi Intan Naumi, Insist Press-JKPIT-FF, 1999

al-Ghifari, Abu, *Gelombang Kejahatan Seks Remaja Modern*, Mujahid Press, Bandung, 2004.

Gibb, H.A.R., *Muhammedanism, An Historical Survey*, Oxford University Press, London, 1969.

Fadlurrahman, *Nasib Wanita Sebelum Islam*, Putra pelajar, Gresik, 2000.

Fakih, Mansour, *Analisis Gender & Transformasi sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2001.

....., "Islam sebagai Alternatif "dalam Eko Prasetro, *Islam Kiri*, Pustaka Pelajar- Insist, 2002.

Ghozali, A. Muqsit, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*, LKiS-Rahima-FF, Yogyakarta, 2002.

Hadipranoto, Sri dkk., *Kesehatan Reproduksi ; Suatu Pendekatan baru*, YPP-FF, Jember, 1997.

Halim, Abd. dan Hamdanah Utsman, *Hak Reproduksi Perempuan Dalam Pandangan Kiai*, UGM-FF, Yogyakarta, 1999.

Hamdanah, *Pandangan Ulama Perempuan Tentang Hak-Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan Di Kabupaten Jember Jawa Timur*, Thesis, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Januari 2003.

Hidayana, M. Irwan dkk. (Ed)., *Seksualitas Teori dan Realitas*, FISIP UI-FF, Jakarta, 2004.

Hanum, Sri Handayani, *Perkawinan Usia Belia*, PPK UGM-FF, Yogyakarta, 1997.

Hasan, Hathout, *Panduan Seks Islami, Free Sex, Incest, Aborsi dll*, az-Zahro, Jakarta, 2004.

Husain, Sayid Muhammad, *Dunya al-Mar'ah* terj. Ali yahya Lentera, Jakarta, 2000.

Kholaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul Fiqh*, Dar al-Qolam, Kuwait,1978.

Kholil, Moenawwar, *Nilai Wanita* , Romadhoni,Solo , 1994.

ICPD, *Plan of Action*, Cairo, 1994

Laouay Safi, *The Foundation of Khowledge: A Comparatif Studi of Islamic and Western Methods of Inquiry*, IIU Malaysia Press, Selangor, 1996.

Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan*, Mizan, Bandung: 2000.

Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Remaja Rosda karya, Bandung, 1996.

Mu'alim Amir dan Yusdani, *Konfigurasi pemikiran Hukum Islam*, UII Press, Yogyakarta, 2001.

Muhammad, KH. Husein, *Fiqh Perempuan, refleksi Kiai atas Wacana Agama dan gender*, LKiS, Yogyakarta, 2001.

Muhammad, Kartono, *Kontradiksi dalam Kesehatan Reproduksi*, Pustaka Sinar Harapan-FF, Jakarta, 1998.

Mudzhar, H.M. Atho' , *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002.

....., *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, Titian Ilahi Press, Yogyakarta, 1998.

Mulkhan, A. Munir, *Menggugat Muhamadiyyah*, Fajar Pustaka, Yogyakarta, 2000

....., *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Bentang Budaya, Yogyakarta, 2000.

Mundiharjo, *Prilaku Seksual Beresiko Tertular PMS dan HIV-AIDS: Kasus Sopir Truk Antarpropinsi*, PPK UGM-FF, Yogyakarta, 1999.

Musa, Kamil, *al-Madkhal ila Tasyri' al-Islamiy,* Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1989.

Mas'udi, Masdar F, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan, Mizan, Bandung, 2000.

Masyhuri, Aziz (penyunting), *Masail Diniyyah: Hasil Muktamar dan Munas Nahdlatul Ulama*, PP RMI-Dinamika Press, Surabaya, 1997.

....., *Hasil Kesepakatan dan Musyawarah Besar Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh NU tahun 1957-2005*, Klalista-PP az-Aziziyyah, 2006

Mulkhan, A. Munir, (penyunting), *Masalah-masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhamadiyyah,* Roykhan, Yogyakarta, 2005.

Majlis Tarjih PP Muhamadiyyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam* (Yogyakarta: PP MT-PPI, 1982)

....., Kumpulan Makalah tentang "*Fiqh Ibadah, Fiqh Perempuan dan Pornografi-Pornoaksi*", di Sumatera Barat tanggal 1-5 Oktober 2003

....., Membina Keluarga Sejahtera, cet 5 tahun 2000.

....., *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 1*, cet ke-7 tahun 2003

....., *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 2* , Oktober 2003

....., *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 3*, Maret tahun 2004

....., *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 4*, cet k3-2, tahun 2003

....., *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 5* , tahun 2006

Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia*, RT. Rajawali, Jakarta, 2001.

Nuriyyah, Sinta dkk**.,** *Ta'liq Wa Takhrij Syarkh Uqudullujain Fi Bayani Huquq az-Zaujain*" **,** FK3, Jakarta , 2000**.**

Patriani. Ana dina dan Rosa Jaya, *Pengetahun HIV-AIDS dan negosiasi Seksual di kalangan istri ABK,* PPK UGM-FF, Yogyakarta, 1998.

Pribadi, A dan M. Yudhi R.H., *Post Islam Liberal*, PT. Pasirindo Bungamas Nagari, Jakarta, 2002.

Purwandari, Kristi dkk. *Hak-hak Reproduksi Perempuan Yang Terpasung*, Pustaka Sinar Harapan-UI, Jakarta, 1998.

Qomar, Mujamil, *NU Liberal*, Mizan, bandung, 2002.

Rahman, Budhi Munawar, Kesetaraan Gender Dalam Islam, Persoalan Ketegangan Hermeneutis, *Makalah Seminar*, "Perempuan, Agama dan Kesehatan Reproduksi, LKPSM-YKF-INTERFIDEI, 9-10 April 1997.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam Aktual*, Mizan, Bandung, 1992

Sa'abah, Marzuki Umar, *Prilaku sek menyimpang dan seksualitas kontemporer Umat Islam*, UII Press, Yogyakarta, 2001.

Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, LTNU-Ampel Suci, Surabaya, 2003.

Said, Imam Ghozali dan A. Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqoha', Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes NU (1926-1999)*, Diantama-LTNU, Surabaya, 2004.

Saptari, Ratna dan Brigitte Holzner, *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial* Grafiti, Jakarta, 1997.

Sarapung, Elga, Masruchah, Imam Aziz, *Agama dan Kesehatan reproduksi*, Pustaka Sinar Harapan-FF, Jakarta, 1999.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford University Press, 1979.

----------, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1964.

Scioortino, Rosalia, Learning from Islam: Advocacy of reproductive right in islamic boarding schools (pesantren) indonesia, *makalah workshop*, P3M di Sindanglaga, 25-27 Juli 1997.

....., *Menuju Kesehatan Madani*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.

Supanto, *Kebijakan Hukum Pidana Mengenai Pelecehan Seksual*, PPK UGM-FF, Yogyakarta, 1999.

Tim LKiS, Nahdlatul Ulama; Perjalanan Organisasi islam Tradisional, dalam *Basis* No. 05-06 Agustus 1996.

Tim Redaksi Tanwirul Afkar, *Fiqh Rakyat*, LKiS Yogyakarta, 2000

Ilyas, Yunahar dkk., Muhamadiyyah dan NU, Reorientasi wawasan Keislaman, LPPI UMY-LKPSM NU DIY-PP Al-Muhsin, Yogyakarta, 1993.

Wahid, Hidayat Nur, *Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernisi tentang Hadsis-hadis Misoginis*, Pustaka al-Kautsar Jakarta, tth.

Weedon, C., *Feminist Practice and Poststructuralis Theory*, Basil Blackwell Landon, 1987.

WHO, *Achiefing Healt For All*, The Role of WHO, 1995.

Widjanarko, *Seksualitas Remaja*, PPK UGM-FF, Yogyakarta, 1999.

Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender Dalam tafsir Qur'an*: LKiS, Yogyakarta, 1999.

Zainab, Siti, *Nyai, Kiai dan Pesantren*, YKF,Yogyakarta, 2002

Zuhri, Muh, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, PT Raja Grafindo, Jakarta, 1996.

Buletin, Majalah, Koran dan Internet

Buletin Populasi, Volume 8 Nomor 1 tahun 1997, PPK UGM.

Buletin Pusat Komunikasi Kesehatan Berperspektif Gender, 2000

Jurnal populasi 12 tahun 2001.

Kedaulatan Rakyat, 18 Februari 2002, “Aborsi Remaja Masalah Sosial atau Moral”

SKH Kompas, 16 November 1999, “ Kesehatan Reproduksi Remaja, Fondasi Kemajuan Pembangunan”

SKH Kedaulatan Rakyat, 20 Agustus 2003, “ Dominan, Perempuan Kawin Usia Dini”.

http://www.komnasham.or.id/publikasi/FAKTAHAM

www.kedaulatan-rakyat.com 19 Juni 2005, “ Untuk mengurangi KTD, diperlukan Pelayanan Kesehatan Yang lengkap”.

www.mediaindo.co.id Sabtu, 30 Oktober 2004, “ Pasal Aborsi dalam UU Kesehatan untuk Membatasi Aborsi”

http://www.serojasatu.com /news/ Seksualitas/Aborsi LegalvsIlegal).

www.kespro.info.com “Pendidikan seksual dan reproduksi berbasis sekolah”

BIOGRAFI PENULIS

H. M. Ikhsanudin, biasa dipanggil Kang Ikhsan, lahir pada tahun 1977 di Magelang. Kang ikhsan adalah putra dari pasangan Bapak H. Yahmad dan Ibu Hj. Mujiatun. Pendidikannya dimulai dirumahnya, belajar Al-Qur'an dan kitab Fikih dengan ayahandanya, terus melanjutkan belajar ngaji ke Pesantren Raudhotut Thullab Windusari dan Pesantren Al-Munawwir Krapyak. Kang ikhsan juga belajar di MI Miftahut Tholibin Bandarsedayu, MTs Negeri Windusari, MAPK MAN 1 Surakarta. Tahun 1995, Kang ikhsan hijrah ke Yogyakarta untuk kuliah di UIN Sunan Kalijaga. S1 mengambil Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, S2 Hukum Islam, dan sedang menempuh S3 di Prodi Islamic Thought and Muslim Societies (ITMS).

Setelah lulus S1, kang Ikhsan sudah mulai aktif menjadi guru di Pondok Pesantren Al-Munawwir dan Yayasan Ali Maksum, diantaranya adalah Madrasah Salafiyyah III, Madrasah Salafiyyah V, SMK Al-Munawwir, MA Ali Maksum, Komplek Q Tahfidz, Komplek GP, Komplek Hindun dan PP. Al-Muhsin. Pasca selesai S2, Kang Ikhsan kemudian mulai aktif menjadi dosen di Kampus IIQ An Nur Yogyakarta sebagai dosen tetap. Disamping itu, Kang Ikhsan juga menjadi dosen terbang dan dosen tamu dibeberapa kampus di Yogyakarta, Solo Raya dan Magelang.

Kang Ikhsan juga aktif dalam dunia penelitian. Pernah melakukan riset dengan Diktis Kemenag, Litbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Litbang Kehidupan Keagamaan, LP3ES Jakarta, PSKK UGM dan lainnya. Penghargaan penelitian yang pernah didapatkan adalah Masri Singarimbun Research Award UGM Yogyakarta dan South East Asean Consortium di Mahidol University Thailand. Karya Ilmiah yang pernah ditulis ada 4 buku dan beberapa artikel ilmiah di Jurnal, Koran dan Majalah.

Kegiatan Kemasyarakatan yang diikuti kang Ikhsan adalah menjadi Ketua Forum Musyawarah Santri DIY, Sekretaris PW RMI DIY, Wakil Ketua PW RMI DIY, Wakil Ketua Nasional Forum Komunikasi Ma'had Aly (2003-2008), Anggota Pengurus LPT PWNU DIY (2017-2020), Ketua Lembaga Dakwah PWNU DIY (2020-2022), dan Wakil Ketua PWNU Bidang II (sejak tahun 2022).

Kang Ikhsan juga aktif berdakwah di masyarakat sejak santri dan bergabung menjadi dai Kodama Yogyakarta. Kang Ikhsan aktif berdakwah di Masyarakat, Masjid Kampus, Kantor Pemerintahan dan Perusahaan. Saat ini kang Ikhsan bersama istri mendirikan Ngaji "Anwarul Masalik" drumahnya, ikut membidangi berdirinya Ngaji Interaktif "Seneng Takon" bersama teman-temanya di Geneng, aktif berdakwah Online lewat Youtube "Kang Ikhsan Channel", Fb. IG, Website dan juga aktif berdakwah di Radio (RRI) dan TV.

جَامِعَةُ النُّوْرِ لِلْعُلُوْمِ الْقُرْآنِيَّةِ ٢٠١٨

AN NUR UNIVERSITY FOR QURANIC STUDIES

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN

An-Nur

BANTUL – YOGYAKARTA

https://nur.ac.id/

Istana Agency